

**Guía del curso «Ontología fundamental», grupo “C”**

**Prof.<sup>a</sup>: Nuria Sánchez Madrid**

**II PARTE. De la Metafísica de la existencia ( «De ente et essentia» de Tomás de Aquino) a la fundación de la Ontología general (La «Disputa Metafísica II» de Francisco Suárez).**

**Índice.**

- I. De una Teología de la esencia a una Metafísica de la existencia.**
- II. La naturaleza de lo compuesto y un doble eje de determinación: la materia designada y la forma.**
- III. De los principios de Aristóteles al universal (res intellectus) en tanto que captación del sentido del ente.**
- IV. La forma en su totalidad o el «ens commune»: los límites de la determinación formal y la demarcación de la diferencia real entre esencia y existencia.**
- V. El «Ipsum esse» como fundamento de una investigación sobre la esencia. El tránsito desde una analogía de proporcionalidad a la doctrina de la existencia como «actus essendi».**
- VI. Del ser como acto puro al ser como «abstractissima ratio entis»: la «esencia real».**

\*\*\*\*\*

**I. De una Teología de la esencia a una Metafísica de la existencia.**

Si en la primera parte del curso nos detuvimos en una concepción de la *ciencia del ser en cuanto ser* cuyo primer paso era el de la dispersión —la diseminación de una multiplicidad de significados del verbo ser—, el pensamiento de Tomás de Aquino, manifiestamente deudor del legado, en buena parte constituido por dificultades conceptuales, que representa la *Metafísica*, desplaza el eje de la pregunta acerca de lo que sean las cosas hasta la presencia en las mismas de un contenido heterogéneo con respecto de su definición y esencia (*quidditas* como apócope de *quod quid erat esse*). Nos aproximamos, pues, a una posición acerca de la ciencia buscada de Aristóteles para la que la diferencia principal que atraviesa lo real escinde en cada cosa una consistencia formal y en un contenido existencial. La ontología que Tomás de Aquino propone en su dilatada obra filosófica y teológica no constituye únicamente algo así como una versión «creacionista» de la doctrina aristotélica de la sustancia. Por el contrario, es perfectamente posible, como muestra la obra de Amauric de Bène y sus seguidores, partir de una tesis creacionista y reducir la existencia a la función de un mero accidente, como había hecho Avicena en su *Libro de la sabiduría* o *Metafísica*, a saber, a algo que parece advenirles a las cosas al modo de una peculiar contingencia. Numerosos ensayos previos al tomismo, panteístas o no, formularon el enlace entre Dios y las criaturas en términos muy distintos a un «acto de ser», sin que ello supusiera una renuncia al primero como fundamento. No en vano, la participación de lo creado en la perfección divina no implica que lo más íntimo de la participación se juegue en el ser con que cuenta cada ente. É. Gilson se ha detenido en las razones de la ruptura que la lectura tomista de la consistencia de los entes supone con respecto a la asociación practicada hasta el momento entre «Ente sumo» y persistencia, eternidad, inmutabilidad<sup>1</sup>, como ilustran los siguientes textos de San Agustín:

«Dios es, sin duda, sustancia, y si el nombre es más propio, esencia; en griego *ousía*. Sabiduría viene del verbo *sapere*; ciencia del verbo *scire*, y esencia, de *esse*. Y ¿quién con más propiedad *es* que aquel que dijo a su siervo Moisés: *Yo soy el que soy; dirás a los hijos de Israel: El que es me envía a vosotros?*

Todas las demás sustancias o esencias [*essentiae sive substantiae*] son susceptibles de accidentes, y cualquier mutación, grande o pequeña, se realiza con su concurso; pero en Dios no cabe hablar de accidentes; y, por ende, sólo existe una sustancia o esencia inmutable, que es Dios, a quien con suma verdad conviene el ser, de donde se deriva la palabra *esencia*. Todo cuanto se muda no conserva el ser; y cuanto es susceptible de mutación, aunque no varíe, puede ser lo que antes no era; y, en consecuencia,

---

<sup>1</sup> Vd. É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, caps. III «El ser y su necesidad» y IV «Los seres y su contingencia».

sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser» (San Agustín, *De Trinitate*, V, 2, 3, «Sólo Dios es esencia inmutable»).

«Quizás resultaba difícil para el mismo Moisés, como resulta difícil para nosotros —e, incluso, mucho más para nosotros— comprender estas palabras: *Yo soy el que soy*, y EL QUE ES me ha enviado a vosotros. Además, aunque Moisés lo comprendiera, ¿cómo lo hubieran comprendido aquellos a los que Él le enviaba? Dios ha aplazado lo que el hombre no podía comprender y añadido lo que podía comprender; y, efectivamente, lo ha añadido al decir: *Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob* (Éxodo, III, 13-15). Esto podéis comprenderlo; pero, *Yo soy*, ¿qué pensamiento podrá comprenderlo?» (San Agustín, *In Johannis Evangelium*, tract. XXVIII, cap. 8, n. 10).

¿A qué responde el giro que el Aquinate imprime a la concepción medieval del fundamento de todos los entes? Por de pronto, el *ser* o *esse*, verbo correspondiente al griego *eînai* constituye un auténtico misterio para el entendimiento finito: nos hallamos ante aquello que cada ente posee sin que esté en su mano transmitírselo a otro. Pues, en efecto, hay en cada ente una suerte de distancia irreductible entre lo que de él puede pensarse y lo que él es. Ahora bien, de entre todos los entes, sólo el hombre reúne las condiciones para convertirse en el lugar en el que esta distinción, entre esencia y ser, se convierte en *conciencia*, en certidumbre de lo irrebalsable de la partición que recorre el ámbito representado por el *esse commune*<sup>2</sup>. Como leemos en la *Primera carta a los Corintios* de San Pablo, citada por Gilson en este mismo contexto, una cierta *locura* e *insensatez* vienen a sustituir a los *signos* que esperaba el pueblo judío y a la *sabiduría* que habían buscado los gentiles, es decir, el pueblo griego, pues no hay nada menos comprensible en el mundo que un ser que consista en mero *esse*. Es más, lo específico del «ser» obedece a su suma opacidad a la producción de conceptos por parte del entendimiento humano. Por mucho que uno se empeñe, ninguna de nuestras abstracciones es capaz de producir «lo que es». De este «dato» especialísimo depende los «maxime intelligibilia» cuya captación otorga a la Metafísica su estatuto de reina de las ciencias, a la que el resto de artes y ciencias están sometidas<sup>3</sup>.

Partiendo de esta condición fundamental, que la tradición acuñó en seguida como la de la «diferencia real» entre esencia y existencia, sobre todo desde la exposición sumaria suareciana, Tomás de Aquino convierte al *esse commune* en medio de enlace entre el *Ipsum esse* y las sustancias, tanto las compuestas, cuanto las espirituales, pues ambas imitan la perfección del primero, cada una recurriendo a los medios de que dispone y cubriendo un trayecto de muy diversa longitud. El peso del «ser», entendido además no como mera *forma* [*morphé*], sino como *acto*, impide al tomismo pretender que un concepto sumamente abstracto y depurado de determinaciones particulares pueda sustituir al *Ipsum esse* como eje en torno al que pivota toda la investigación ontológica. Si bien Suárez eleva al entendimiento hasta una posición determinante con respecto a lo que sea un ente en general, su concepción de la función de esta facultad del alma humana es bien distinta de la que expone Tomás de Aquino. El último considera que nuestro entendimiento es algo así como un espejo del mundo, una facultad cuya función consiste en adaptarse a un orden que nos es exterior, lo cual no sería posible si no se tratara de un entendimiento móvil, que progresa dividiendo y componiendo, comparando lo que estaba al comienzo y lo que se obtiene al final. Pero para alguien como Suárez esta función meramente veritativa y comprobativa comienza a parecer demasiado modesta, hasta el punto de que con ella la capacidad conformadora de nuestra facultad de pensar podría peligrar. Por ello, ésta tenía que permanecer guarnecida de diferencias decisivas para la práctica, como la que media entre un embrión y un adulto o entre una semilla y un árbol, que en realidad son demasiado *físicas* para imponerle condiciones al entendimiento humano. Éste parte de una certeza con la que podremos abrírnos paso indudablemente en la naturaleza: se trata de la noción de *esencia real*, «real» porque pensada y examinada concienzudamente por la mente humana, de suerte que, como es de esperar, el mundo, resultado de una creación sumamente

<sup>2</sup> En ello insiste S.c.G., II 54 (el pasaje se cita más adelante).

<sup>3</sup> *Proemio del Comentario de la Metafísica de Aristóteles* de Tomás de Aquino.

sabia, no enmendará a una prole intelectual de evidencia probada<sup>4</sup>. Insistimos en que éste no es el punto de partida tomista, para el que más bien al entendimiento le conviene ocupar una posición mediadora entre las abstracciones intelectuales y las cosas del mundo<sup>5</sup>. P. Aubenque ha recogido, con la claridad pareja a la profundidad que suele caracterizar a sus textos, el origen del *diferendo* entre la Metafísica tomista y la flamante Ontología suareciana:

«Es sabido que el término «ontología» no forma parte del vocabulario de Aristóteles ni de sus comentadores griegos. Éstos no tenían necesidad del término, puesto que para ellos lo que Aristóteles denomina la ciencia del ente en tanto que ente no es otra cosa que la filosofía primera, es decir, la teología: ya sea que, a favor de un contrasentido puro y simple, asimilen el ente en tanto que ente al ente «separado» y divino, ya sea que, de manera más sutil, consideren que, como toda ciencia, la ciencia del ente en tanto que ente es la ciencia de las causas y principios de aquello de lo que es ciencia y que, por tanto, tratándose aquí de la Causa necesariamente primera del ente en su totalidad, esta ciencia no puede ser más que ciencia de esta Causa, es decir, de lo divino.

Siendo esta última concepción retomada en sus grandes líneas por las diferentes síntesis medievales, Suárez, a finales del siglo XVI, será el primero en redescubrir la ambigüedad encubierta por esta asimilación prematura de la ciencia del universal y de la ciencia de lo primero. La metafísica es para él de manera apriorica conocimiento de la *abstractissima ratio entis*. En tanto que tal, es decir, en tanto que ontología (la palabra será forjada un poco más tarde, y no azarosamente, en la escuela de Suárez), la metafísica no mantiene una relación necesaria y constitutiva con la teología. En una afirmación que ha debido parecer provocadora desde la perspectiva de la metafísica cristianizada, el conocimiento de Dios es presentado abiertamente por Suárez como un conocimiento subordinado: «Dios no puede ser comprendido sin el conocimiento preliminar de las razones comunes del ser» (*Disp. Met.*, I, 5, 15). Lo divino es una manifestación particular del ente en general. Ahora bien, el conocimiento de las propiedades trascendentales del ser es la condición de posibilidad del conocimiento de todo ente particular, aunque éste sea el ente más eminente. Ciertamente, Dios, en tanto que es este ente más eminente, es el objeto *principal* de la metafísica, pero no es el objeto *adecuado*, que es el ente en tanto que ente, es decir, el ente como trascendental.

Esta distinción entre dos objetos de la metafísica, el objeto adecuado y el objeto principal, dará nacimiento, por un lado, a la invención del término ya necesario de *ontología*, que designa el aspecto de la metafísica por el que es la más universalmente adecuada a su objeto, por otra parte, a la división escolar de la metafísica en *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, división que sobrevivirá en la economía de la crítica kantiana» (P. Aubenque, «La cuestión de la ontoteología en Aristóteles y Hegel», in: Th. de Koninck/G. Planty-Bonjour, *La cuestión de Dios según Aristóteles y Hegel*, París, PUF, 1991, pp. 265-266).

## **II. La naturaleza de lo compuesto y un doble eje de determinación: la materia designada y la forma.**

El opúsculo *Sobre el ente y la esencia* responde a la petición que hacia 1254 los aspirantes a bachiller del convento dominico de Saint-Jacques de París elevan a su «magister sententiarium»,

<sup>4</sup> M. Heidegger en *Cuestiones fundamentales de la fenomenología*, II parte, § 10, GA 24, p. 117, ha recogido magníficamente el alcance de la concepción suareciana de *ente* en los siguientes términos: «El concepto de *ens*, como dice la escolástica, *conceptus entis*, debe comprenderse de un doble modo, como *conceptus formalis entis* y como *conceptus objectivus entis*. Respecto del *conceptus formalis* ha de observarse lo siguiente. La *forma*, la *morphé*, es aquello que convierte algo en efectivo. *Forma*, *formalis*, *formale*, no significa formal en el sentido de formalístico, vacío, sin contenido, sino que *conceptus formalis* es el concepto efectivo, es decir, el concebir en el sentido de *actus concipiendi* o *conceptio*. Cuando, en su *Lógica*, Hegel trata del concepto, en vez del uso lingüístico habitual en su época, entiende que el término «concepto» significa el concebir y lo concebido en uno, porque para él pensar y ser son idénticos, esto es, se pertenecen mutuamente».

<sup>5</sup> Algunos defensores de la posición suareciana en Metafísica frente a la tomista, entre los que destaca Lorenz Fuetscher (autor de *Acto y potencia. Debate crítico-sistemático con el Neotomismo*, Madrid, Razón y Fe, 1948), consideran que entre los metafísicos dominicos abunda la dependencia del denominado *principio del paralelismo*, de suerte que la solidez de todo principio «intelectual» o «mental» quedaría probada por el hallazgo de una correspondiente pieza «real» en el mundo: «El fundamento del tomismo, como paso a paso hemos ido viéndolo, es el paralelismo perfecto entre el orden del conocimiento y el orden del ser» (p. 243).

a la sazón el Doctor Angélico, con el fin de que éste les aclare en un breve tratado algunos términos de importancia manifiesta para seguir convenientemente el comentario realizado en clase acerca de las distinciones de los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Esta obra ocupaba en el *plan de estudios* de las Facultades de Teología de los siglos XIII y XIV un lugar análogo al de un libro de texto de lectura obligatoria sobre el que un maestro, previamente entrenado durante un bienio en la exposición en clase de comentarios de las Sagradas Escrituras, leía y comentaba distinciones concernientes a la inteligibilidad de la Creación.

Así, pues, el opúsculo nace dedicado «ad fratres socios» y marcado por una intención marcadamente pedagógica y aclaratoria, a lo que seguramente se debe el que podamos encontrar en él las directrices de la Metafísica tomista que más tarde queda unificada y sistematizada en obras como la *Suma Teológica* y la *Suma contra Gentiles*. La obra se restringe a un estudio acerca de la esencia, a saber, aquello por lo que los entes disponen de armazón y estructura, «habent esse», que se acoge al adagio metódico aristotélico, según el cual es menester comenzar por analizar lo más claro y cognoscible *para nosotros*, de manera que podamos ir aproximándonos a lo más claro y cognoscible *por sí mismo*. Esta búsqueda parte de un supuesto que no sale a la luz hasta el capítulo quinto, a saber, el lugar del opúsculo en que se estudia la manera en que la esencia está y se deja decir en las sustancias simples, y que es el siguiente: la esencia se comporta con respecto a la existencia como la potencia con respecto al acto, lo que es lo mismo que decir que toda esencia depende de un fundamento *anterior*, que ella misma misma no está en condiciones de dar:

«En efecto, todo lo que no pertenece al concepto de esencia, o de quiddidad, es lo que sobreviene de fuera y que hace composición con la esencia, porque ninguna esencia puede ser concebida sin los que son partes de la esencia. Ahora bien, toda esencia o quiddidad puede ser concebida sin esto, que algo sea concebido de su ser; puedo, en efecto concebir qué es el hombre o el fénix y, sin embargo, ignorar si tiene ser en la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, es evidente que el ser es otro distinto de la esencia o quiddidad; a no ser que sea alguna cosa cuya quiddidad sea su mismo ser; y esta cosa no puede ser sino una y primera» (DEE, cap. V, p. 189).

Tomás de Aquino toma con esta decisión un camino muy distinto de aquel que más tarde asume Francisco Suárez, pues nos encontramos ante un estudio de la *esencia* que tiene su fundamento último en la *existencia* y, en último término, en un ente que consiste en la exposición más manifiesta y depurada de ser. A esta exposición del «ente primero» volveremos en estas páginas. Frente a esto, una de las decisiones principales de las *Disputas Metafísicas* consiste en situar en el vértice de toda ciencia del ser en tanto que ser a la *esencia real*, esto es, «el ente en cuanto ente real» (DM, I, 26 «Definición del objeto total de la Metafísica»), que se refiere de un modo común a todo lo que hay, con independencia de que se trate de ente físico o teológico, de una piedra, del hombre o de Dios. Según Suárez, pues, la ciencia del ser en cuanto ser no debe identificarse con demasiada rapidez con el estudio del ente supremo o Dios, ni siquiera hay que atender a las voces que sostienen que Dios como *Ipsum esse* es fundamento ontológico de todo lo que hay, pues bien podría ocurrir que antes que la representación particular de este ente como «hombre» o este otro como «Dios» el filósofo tuviera que consolidar una «representación general» y sumamente abstracta de lo que hay, lo cual remodela enteramente el orden jerárquico que Tomás de Aquino había establecido entre lo compuesto y lo simple. Por lo pronto, un concepto común constituye una base aún más inconcusa que la de la distinción entre *esencia* y *existencia*:

«[C]iertamente la metafísica si se detiene en esa abstractísima noción del ente, no llegará a una tan sabrosa «ciencia» que la podamos llamar simplemente «sabiduría». Y, por el contrario, si imagináramos una metafísica que no tratara del ente, pero sí de Dios, ésta entraría ya algo más en la noción de sabiduría, tanto por la excelencia de su objeto —que en realidad no sería menos abstracto que el ente, aunque no en la predicación y universalidad— cuanto por el goce consecuente con tal contemplación, y por la inclusión virtual y la causalidad, gracias a la cual un conocimiento tal de Dios engendraría fácilmente el conocimiento de las otras cosas. Pero este conocimiento de Dios exacto y demostrativo no se puede conseguir por teología natural si no se conocen antes las nociones comunes de ente, de sustancia, de causa

y otras semejantes» (*DM*, I, sección V, 14 «Demostración de que las propiedades enunciadas de la sabiduría se encuentran en la Metafísica», p. 131-132).

Volviendo al opúsculo tomista, ya la primera tesis derivada del estudio de la esencia de lo compuesto, habida cuenta que lo sensible y físico constituye la región de entes más a la mano para nosotros, plantea algunas dificultades en las que conviene reparar. Nos referimos a la decisión con que el Aquinate afirma que la esencia de los entes compuestos no puede prescindir de la forma, pero tampoco de la materia, pues se refiere a la unidad indisoluble de ambas, patente cuando decimos, por ejemplo, que el dulzor de un alimento se explica en los términos de una acción realizada por lo caliente sobre lo húmedo. Asimismo, la composición entre materia y forma en lo sensible no debe reducirse a una relación peculiar, de suerte que la segunda se añada a la primera, pues el hecho de ser exige que la forma, «que es acto de la materia» (*DEE*, cap. II), cuente con algún receptáculo o sustrato de las diferencias de las que el primer principio es portador<sup>6</sup>. Antes de detenernos en el corolario derivado de la inclusión de la materia en la definición de lo compuesto, dediquemos algún tiempo a dos aspectos básicos de la materia:

- a) entendida como *materia ex qua* constituye el sustrato de una actualización absoluta, que permite identificar a la *existencia* como *esse actu simpliciter*.
- b) Entendida como *materia in qua* se convierte en el sujeto de una actualización relativa, mediante la cual diversos *accidentes* dejan su huella cualitativa en el ente, al que nos referimos en los términos de un *esse actu tale*<sup>7</sup>.

La pertenencia radical de la forma a la materia en lo compuesto implica que la segunda llegue a *ser cierto algo en acto* —a saber, una de las determinaciones primeras de la sustancia en Aristóteles—. Frente al llegar a ser algo de manera absoluta, cualquier otra forma queda reducida al estatuto accidental. Igualmente, de la mano de esta distinción observamos que *acto se dice de muchas maneras*, de suerte que, mientras que la forma es portadora de una actualización existencial, el resto de formas accidentales imprimen en el ente actualizaciones cualitativas secundarias, de las que no depende lo que sean en propiedad. Más bien, su relación con el ente es la de un adorno y complemento. Por el momento, parece que los espacios de la forma y la actualización existencial se solapan, lo cual no es cierto. El progreso del análisis tomista exigirá plantear a disyunción de los órdenes del acto y de la forma, pues si bien toda forma es acto, no todo acto se resuelve en términos formales. La forma actúa para nosotros los hombres como medio de propulsión del ser en el mundo, operación que no la eleva hasta la indiferenciación completa con respecto del principio al que nos referimos como *ser*.

---

<sup>6</sup> Vd. T. de Aquino, *Sobre las criaturas espirituales*, a. 1, «respuesta», BAC, pp. 688-689: «[E]n la naturaleza de las cosas corpóreas la materia no participa por sí misma del ser, sino que lo hace mediante la forma, pues es la forma que sobreviene a la materia la que la hace existir en acto, como ocurre con el alma y el cuerpo. Por eso, en las cosas compuestas, hay que considerar dos actos y dos potencias. Está, en primer lugar, la materia, que es como potencia respecto de la forma, y ésta es su acto; y, en segundo lugar, la naturaleza constituida con la materia y la forma se comporta como potencia respecto al ser, pues es la que lo recibe».

<sup>7</sup> Vd. Tomás de Aquino, *Los principios de la naturaleza*, § I, BAC, p. 11: «Tanto lo que está en potencia respecto del ser sustancial como lo que está en potencia respecto del ser accidental puede decirse materia: así, el esperma, del hombre, y el hombre, de la blancura. Pero hay diferencia en esto, pues la materia que está en potencia respecto del ser sustancial se dice materia de la cual; la que, en cambio, está en potencia respecto del ser accidental se dice materia en la cual.

Asimismo, hablando con propiedad, lo que está en potencia respecto del ser accidental se dice sujeto, mientras lo que está en potencia respecto del ser sustancial se dice propiamente materia. Llamando sujeto a lo que está en potencia respecto del ser accidental, se indica que son los accidentes los que están en el sujeto, no que la forma sustancial esté en el sujeto. Según esto, la materia difiere del sujeto en que el sujeto es lo que no recibe el ser de aquello que le sobreviene, sino que tiene por sí mismo el ser completo: así, el hombre no recibe su ser de la blancura; la materia, por el contrario, recibe el ser de aquello que le sobreviene, pues de suyo tiene un ser incompleto. Hablando, pues, sin más, la forma da el ser a la materia, el sujeto, en cambio, al accidente, si bien a veces se toma el uno por el otro, a saber, la materia por el sujeto y viceversa».

En un ente compuesto, es decir, sensible, coexisten una designación por la forma y una designación por la materia, donde los factores responsables de esta última son las dimensiones. Nos referimos a la «materia (de)signada o sellada por las dimensiones» [*materia quantitate signata*], que es la que permite que la esencia «hombre» llegue a serlo de Sócrates, Calias o Clinias. Esta diferencia manifiesta que al menos en lo compuesto la materia incrusta, por así decirlo, ciertas diferencias en la especie que no son exclusivamente inteligibles, lo cual ejerce una función disciplinante con respecto a una pretendida extensión desregulada de nuestro entendimiento: no todo lo pensable es real o, lo que viene a ser lo mismo, nuestros conceptos no lo pueden todo<sup>8</sup>. Para empezar, no pueden poner en realidad algo que no haya recibido a su vez el beneficio de la existencia del Ser supremo. Frente a la relación que se establece entre *especie* y *materia signada*, el *género* constituye un horizonte lógico amplio sobre el que una diferencia específica o constitutiva delimita su espacio. ¿Se trata de una diferencia homogénea en un caso (del género a la especie) y en el otro (de la especie al individuo)? ¿Podrían obedecer ambas determinaciones a meras diferencias de grado de una misma distinción? Parece que no podemos responder afirmativamente a estas preguntas. Pues, por lo pronto, si queremos decir con palabras en qué consiste un ente compuesto, el primer paso que debemos dar es el de abstraer la materia signada hasta quedarnos exclusivamente con la materia no signada, es decir, la materia determinada por la cantidad en el régimen de máxima abstracción<sup>9</sup>. Sólo este aspecto sumamente depurado de lo material del ente podrá formar parte de su definición, aspecto que no debemos confundir con el género al que pertenezca, que representa algo así como la materia original sobre la que cierta diferencia específica recorta su figura. La materia no signada se refiere a la necesidad de que el género, una vez marcado por la diferencia, a saber, la especie, sólo puede ser algo en alguna materia, a la que nos referimos tomando cierta distancia —si la materia signada misma se incorporase a la definición, ésta dejaría de serlo. Una aproximación semejante al compuesto de materia y forma exige que abandonemos una lectura con arreglo a la cual los *universales*<sup>10</sup> o intenciones lógicas (género, diferencia y especie) serían una suerte de partes ingredientes de los entes. Por el contrario, estos elementos constituyen el instrumental con que el entendimiento está en condiciones de recoger *el sentido de lo real*. De manera que la combinación de los universales ha de *reflejar* las leyes con arreglo a las cuales los entes se mueven, actúan, se generan y se corrompen:

«[L]o que varias realidades de nuestra experiencia tienen en común no es una cosa, una parte, sino que es una ley, es decir, la identidad de relaciones que se repiten siempre en los sujetos en los que se realizan. Cuando consideramos aparte al universal, queremos decir que retenemos de lo concreto solamente esta estructura interna, esta función. El concepto, se ha dicho con justicia, es el pensamiento de un orden, de ahí que no sea difícil ver la realidad que comporta lo abstracto en la filosofía tomista. [...] Santo Tomás nunca ha considerado el pretendido dilema aristotélico: lo real es lo singular; la ciencia sólo se refiere a lo universal, ¿cómo puede referirse a la naturaleza de las cosas? Porque a sus ojos lo concreto no es lo único real, lo abstracto también es real, es el orden o la ley»<sup>11</sup>.

Cada universal tiene la propiedad de referirse a la sustancia en su totalidad, de manera que la especie no es un ingrediente distinto que venga a sumarse al género, sino el resultado de un cambio de enfoque en la mirada que lanzamos a la misma cosa. El empleo de ciertos términos que consisten en estar vertidos hacia lo real —contar con una *intención* hacia el ser de los entes— para referirnos a la constitución de los entes entronca con la función desempeñada

<sup>8</sup> A. Forest, *La estructura metafísica de lo concreto según Tomás de Aquino*, Paris, Vrin, 1954, p. 254: «[E]n el tomismo la teoría de la individuación significa dos cosas. Expresa antes que nada la imposibilidad en que se encuentra el filósofo para alcanzar lo real mediante un progreso conceptual; marca la diferencia entre el orden ideal, inacabado, incompleto, y el orden de la existencia, que supone una determinación completa. En segundo lugar, la doctrina significa que el individuo está en una naturaleza donde todos los elementos están en un orden de interdependencia recíproca».

<sup>9</sup> Vd. S. Th., qu. 85 «Sobre el conocer: modo y orden», a 1, ad 2.

<sup>10</sup> Remitimos a la explicación que da de este término F. Martínez Marzoa en *Iniciación a la filosofía*, Istmo, 1974, pp. 31-39.

<sup>11</sup> A. Forest, *op. cit.*, p. 80.

por el principio formal que Aristóteles encontraba en cada cosa, a saber, algo que ni se genera ni se corrompe<sup>12</sup>, pues no indica otra cosa que la consistencia propia de un ente, ya se trate de un cuerpo o de una obra del arte. Esta vez se trata de principios que cumplen su función en la medida en que el hablante entiende que mencionan la correspondencia existente entre los respectos físicos y las distinciones establecidas por el entendimiento:

«Y de esto aparece la razón por la cual el género, la especie y la diferencia se relacionan proporcionalmente con la materia, la forma y el compuesto de la naturaleza, aunque no sean igual que ellos, puesto que ni el género es la materia, sino tomado de la materia como el que significa el todo; ni la diferencia es la forma, sino tomado de la forma como el que significa el todo» (DEE, cap. III, pp. 167-169).

El uso de los universales indica que el hablante está transmitiendo a su interlocutor algo que está presente en los entes y que se deja transmitir a otros, pues se trata de su inteligibilidad, de lo que cualquiera puede comprender y de aquello en lo que coinciden los hablantes cuando se dice de ellos que están de acuerdo. Pero esta perspectiva se pierde enteramente desde el momento en que intentáramos reducir la esencia hilemórfica a su consideración *como parte* o, lo que viene a ser lo mismo, a su identificación con la forma del todo [*forma totius*]. La expresión parece un calco del texto de *Metafísica*, VII 15, donde Aristóteles distingue dos sentidos principales de la sustancia, a saber, como forma en su totalidad [*lógos hólos*] y como compuesto [*súnolon*]. El primero de los sentidos de la esencia, cuando se refiere a un compuesto, corresponde a esta estructura de inteligibilidad desconectada de todo lo material. El texto tomista insiste en que aquí se hace *precisión* de la materia signada, es decir, no se la abstrae debidamente, sino que se la excluye y suprime<sup>13</sup>. De alguna manera, por esta última vía la forma no se piensa como principio que tendrá que ser inmanente (*énulon eîdos*, *Met.*, VII 11), sino como una mera pauta conceptual para la que la generación física no constituye problema alguno. Si redujéramos la esencia a esta dimensión, carecería de sentido considerar que ciertas intenciones lógicas nos permiten explicitar el modo en que en lo inteligible ingresa en lo sensible y móvil. Sólo el segundo de los sentidos de la esencia, a saber, el que la considera *como todo*, plantea la necesidad de analizar más de cerca qué sea un universal y, sobre todo, cuál es la facultad encargada de alumbrarlo.

### **III. De los principios de Aristóteles al universal (*res intellectus*) en tanto que captación del sentido del ente.**

Esta ambigüedad que reviste a las sustancias compuestas poco tiene que ver con la claridad e inmediatez con la que las esencias simples o angélicas se ven y se saben a sí mismas, como una suerte de núcleos de perfección intelectual que pueblan el universo. Si una esencia entendida sólo parcialmente nada dice acerca de las cosas del mundo, imperfectas, móviles y perecederas, ese fenómeno obedece a que hay cierta homonimia del término. La dualidad de perspectivas podría parecer, en principio, un escollo fácil de superar, al menos por un entendimiento en cuyas manos estuviera tanto un conocimiento (imperfecto) de lo compuesto cuanto un conocimiento (perfecto) de lo perfecto. Ahora bien, los textos tomistas de la *Suma Teológica* concernientes a la naturaleza del entendimiento humano (cuestiones 84-86 fundamentalmente) no dejan lugar a dudas: el entendimiento humano conoce progresando, esto es, para él conocer equivale a un cambio de perspectiva que le desplaza desde lo más claro y

---

<sup>12</sup> Vd. *In I Sent.*, d. 19, qu. 5. a. 3, ad 3: «Así, decimos que los universales son incorruptibles y eternos, porque no se corrompen, a no ser por accidente, es decir, en cuanto al ser que tienen en otro, que puede no ser».

<sup>13</sup> Vd. A. Forest, *op. cit.*, p. 97: «Pero la dificultad que les hacía desembocar en esos errores (a los platónicos) permanece; si lo real es solamente lo concreto, es perfectamente verdadero decir que el hombre es animal, de la misma manera en que Sócrates es hijo de Sofronisco. Para responder a dificultades de este tipo el tomismo constituye su filosofía de la abstracción, distinguida de la separación o precisión y por ello ha encontrado en la relación entre lo indeterminado y lo determinado el fundamento de la relación que hay que establecer entre el género y la especie, entre el sujeto y el accidente».

cognoscible para uno mismo hasta alcanzar a lo más claro y cognoscible en sí<sup>14</sup>. Tomás de Aquino considera que el conocimiento es una operación de cierta complejidad mediante la que el sujeto «incorpora» las formas en las que él mismo no consiste, estando la *inteligibilidad* de éstas en correspondencia con su posición en el *orden del ser*. De esa manera, «la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra cosa» (*De ver.*, qu. 2, a. 2) al llegar a ser conocida:

«En Dios hay ciencia y del modo más perfecto. Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa» (*S. Th.*, qu. 14, a. 1 *¿Hay o no ciencia de Dios?*, solución).

Las propiedades del entendimiento pueden llevarse a unidad de la manera siguiente:

a) se trata de una facultad del alma que cumple su tarea únicamente tras haber atravesado ciertos pasos, esto es, tras haber culminado un camino, peculiaridad que la aproxima a la naturaleza de lo físico<sup>15</sup>. Las operaciones del entendimiento racional y discursivo que nos permiten decir algo de algo con mayor o menor alcance lógico se caracterizan por contar con una *movilidad* peculiar. La *aprehensión* y el *juicio* son, así, los polos de un mismo movimiento intelectual, de la misma manera en que el *razonamiento* o *silogismo* alcanza su culminación en un juicio, en el que se detiene finalmente y que contiene su conclusión.

b) Esta movilidad peculiar del entendimiento no es arbitraria, sino que sigue un orden y mantiene una proporción fundamental con el modo de ser que las cosas muestran. *El entendimiento es lo manifestativo de la verdad que está en las cosas y que es el ser sustancial*<sup>16</sup>. Y esa manifestación obedece a que tanto para los entes cuanto para el entendimiento alcanzar el *acto* no quiere decir otra cosa, en sentido propio, que *ser*: los entes son en virtud de la presencia en ellos de un *actus essendi*, mientras que el entendimiento es la facultad del alma en condiciones de conocer lo que es. El texto siguiente de J. Maritain puede ayudarnos a cimentar este punto:

«La verdad, dice santo Tomás, después de Aristóteles, es la conformidad del ánimo con el ser, según lo cual dice que lo que es, es y lo que no es, no es. Esta conformidad se establece en el ser «ejercido» por la cosa y afirmado por el espíritu. Cuando el acto del ánimo, en razón de que las cosas se comporten de una cierta manera en su interior, concuerda con la manera en que las cosas se comportan en la existencia,

---

<sup>14</sup> Una tesis aristotélica en la que Tomás de Aquino insiste y que eleva a principio del proceder del entendimiento humano.

<sup>15</sup> *Vd. S. Th.*, qu. 85, a. 5 *Nuestro entendimiento ¿conoce o no conoce componiendo y dividiendo?*, «solución» y «respuesta a objeción 2»: «El entendimiento humano necesita conocer componiendo y dividiendo. Pues el conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento. Después conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige reunir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, y esto es raciocinar.

[...] [E]l entendimiento humano conoce componiendo, dividiendo y razonando. El divino y el angélico conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección simple de la esencia. [...]

La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Por eso, hay algo en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento».

<sup>16</sup> *Vd. S. Th.*, qu. 16, a.3, ad 1 *¿Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser?*: «Como se dijo (a.1), lo verdadero está en las cosas y en el entendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser sustancialmente. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ser como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia».



más concretamente, cuando la identificación operada por el espíritu entre los dos términos de un juicio corresponde a una identidad en la cosa, entonces el ánimo está en la verdad... Lo que importa retener de estas observaciones es que la verdad se toma por relación a *la existencia*, actual o posible, ejercida por la cosa: *verum sequitur ESSE rerum*.

La función propia del juicio consiste en hacer pasar al ánimo de la mera esencia o del simple *objeto* significado al pensamiento al plan de la *cosa* «ejerciéndolo» la existencia (actual o posiblemente) y cuyo objeto de pensamiento predicado y el objeto de pensamiento sujeto son los aspectos inteligibles» (J. Maritain, «Ciencia y filosofía según los principios del realismo crítico» *Revue thomiste*, 1931, pp. 7-8, 11).

Así, pues, el entendimiento expone en una operación tan básica como el juicio, no el modo en que el entendimiento determina la realidad, sino la coexistencia en la conexión entre sujeto y predicado de dos parejas de opuestos, en primer lugar, de materia y forma —el predicado se comporta con respecto al sujeto como su forma—; en segundo lugar, de esencia y ser, pues la intervención del verbo «ser» o algunos de sus análogos (devenir, llegar a ser, transformarse en...) en una proposición no tiene otra misión que la de declarar que se sobrepuja el orden de la esencia<sup>17</sup>.

c) el entendimiento humano, debido a «la debilidad de la luz intelectual que hay en nosotros» (*S. Th.*, qu. 58, a.4, solución), sólo puede conocer mediante *especies inteligibles*, que son el precipitado de una abstracción, pero no puede dejar de referirlas a ciertas *imágenes* (*S. Th.*, qu. 84, a.7, solución), que ofrecen un soporte de aplicación a las primeras y que vienen a ser *ejemplares* de lo que hay que entender. El objeto propio de este entendimiento es la *esencia* o *naturaleza corporal* —no la *esencia real*, como sostiene Suárez—, «la naturaleza universal como presente en un objeto particular»: el resultado de «hacer la forma en tal cosa», de hacer redondo el bronce, que en modo alguno ha de confundirse con un presunto generarse de la redondez ni de la esfera, que únicamente daría paso a un *regressum ad infinitum* (*Met.*, VII 8, 1033 bss.). El conjunto de notas enumerado hasta aquí demarca suficientemente el proceder del entendimiento finito con respecto de la contrapartida que pueda representar un entendimiento angélico. Pues el hombre desconoce lo que sea una *aprehensión intelectual inmediata*<sup>18</sup> (al ver una cosa se ve simultáneamente otra en ella, sin establecer comparación alguna) y *discurre* porque no ve en los principios la verdad de la conclusión. El origen no es la meta, ni el hombre es capaz de unir sin esfuerzo el comienzo y el final de un razonamiento, por lo cual se convierte en el cognoscente apropiado de «la esencia o naturaleza existente en la materia corporal».

d) Las especies inteligibles mediante las que manifestamos la estructura peculiar de cada cosa no son, a su vez, aquello que conocemos, sino que desempeñan la función de medios que, digamos, tienden una suerte de puente entre el entendimiento y la realidad<sup>19</sup>:

---

<sup>17</sup> Vd. P. Rousselot, «Metafísica tomista y crítica del conocimiento», *Rev. Neo-Escolástica de Filosofía*, 1910, p. 496: «Es esencial para la inteligencia humana que la concepción de una quiddidad implique el pensamiento de su pertenencia a algún *hoc aliquid*, a algún sujeto. La inteligencia, al tiempo que separa naturaleza y soporte, los sintetiza. Los dos términos... se pronuncian unidos en el ser; una representación y una afirmación son, así, los dos momentos, esenciales e inseparables, de la concepción. Eso es verdad también de la concepción más general, la de *ser* o de *cosa*: concebimos todo como *un ser*, separando y reuniendo naturaleza y sujeto y, como la idea de ser está incluida en toda concepción, se puede decir que toda concepción contiene virtualmente el juicio: *es un ser*».

<sup>18</sup> Vd. *S. Th.*, qu. 58 «Los ángeles: modo de conocer», a.3, ad 1: «[S]i al contemplar una cosa en ella se ve simultáneamente otra, como cuando se mira un espejo a un tiempo se ve el espejo y lo reflejado en él, no por esto hay conocimiento discursivo» y a.4, solución: «[El ángel] entiende lo compuesto, simplemente; lo móvil, inmutablemente; lo material, inmaterialmente».

<sup>19</sup> É. Gilson se ha ocupado de conjurar este presunto uso de las especies inteligibles en el tomismo; vd. *El tomismo*, parte II, cap. VII «Conocimiento y verdad», p. 411: «[S]i las especies fueran entes distintos de sus formas, nuestro conocimiento se referiría a las especies en lugar de referirse a los objetos. Consecuencia inaceptable por dos razones: en primer lugar, porque en este caso todo nuestro conocimiento dejaría de referirse a realidades exteriores para no alcanzar más que sus representaciones en la conciencia, de suerte que iríamos a parar al error platónico, que cree que nuestra ciencia es una ciencia de ideas, mientras que es una ciencia de las cosas; a continuación, porque ningún criterio de certeza sería

«Es también manifiesto que las especies inteligibles, que el entendimiento posible realiza en acto, no son el objeto del entendimiento. En efecto, no se relacionan con el intelecto como *lo que* (*quod*) se entiende, sino como aquello *por lo que/mediante lo que* (*quo*) se entiende. Pues las ciencias lo son de las cosas, no de especies, o de intenciones inteligibles, con excepción de la ciencia racional (lógica)» (T. de Aquino, *In Lib. de An.*, III, lectio 8, n° 718).

Este conjunto de propiedades, a saber, susceptibilidad de progresión, capacidad manifestativa, dependencia de las imágenes y función de medio de las especies, tienen en común el estar dirigidas hacia la *reflexión* como una característica irrenunciable del entendimiento finito. Con este término, uno de los más célebres de la metafísica tomista, nos referimos a la capacidad del entendimiento finito para *volver sobre sí mismo* (*reditio in se ipsum*), con el fin de comprobar si la combinación entre *abstractio* —desde la naturaleza particular hasta su forma— y *conversio ad phantasma* —aplicación de lo abstraído a la imagen de la cosa particular es la correcta. Es, pues, un entendimiento que, precisamente porque no se sabe ni acierta de una vez por todas, examina y sopesa los frutos que él mismo alumbró, con el propósito de ratificar su evidencia y corrección:

«Debe responderse que la verdad está en el entendimiento y en los sentidos, si bien no del mismo modo. Pues en el entendimiento está como lo que sigue al acto del entendimiento y como conocida por el entendimiento. Sigue, efectivamente, a la operación del entendimiento en tanto que el juicio del entendimiento es acerca de una cosa conforme a lo que ella es. Y, por otra parte, es conocida por el entendimiento, en tanto que el entendimiento reflexiona sobre su acto, no sólo en tanto que conoce su

---

ya concebible, quedando cada uno como único juez de la verdad, desde el momento en que se trata de lo que capta su pensamiento, y no de lo que es independiente de él». No conocemos un texto de la *Suma Teológica* más clarificador con respecto a la naturaleza mediadora de los universales que el siguiente, en C. 85 «Del modo y orden de la intelección», a. 2 «Si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes son, con respecto a nuestro entendimiento, como el objeto de su intelección», respuesta «Hubo quienes opinaron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias afecciones; que el sentido, por ejemplo, no conoce más que la alteración de su órgano. Y, en este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia modificación, es decir, la especie inteligible recibida en él. Y según esto, son estas especies el objeto de su intelección.

Mas esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. **Primera**, porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Si pues, entendiésemos solamente las especies existentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia versaría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella; al modo como los platónicos afirmaban que todas las ciencias versan sobre las Ideas, las cuales suponían eran entendidas en acto. —**Segunda**, porque se seguiría el error de los antiguos, que afirmaban «es verdad todo lo aparente»; de modo que lo contradictorio sería verdadero. Pues, si una potencia no conoce más que su propia impresión, solamente de ella juzga. Ahora bien, lo que una cosa parece, depende del modo como es modificada la potencia cognoscitiva. Luego el juicio de la potencia cognoscitiva tendría siempre por objeto aquello de que juzga, es decir, su propia modificación, tal y como es, y, en consecuencia, todos sus juicios serían verdaderos. [...]

Debe, por tanto, afirmarse que la especie inteligible es con respecto al entendimiento como el medio por el que entiende. Y demostramos esto. Puesto que, como dice el Filósofo, hay dos clases de acciones, unas que permanecen en el agente, como el ver o el entender, y otras que pasan a una realidad externa, como las de calentar o cortar unas y otras realizándose según una determinada forma. Y como la forma en conformidad con la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de esta acción, como el calor de la cosa que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma en conformidad con la cual se produce la acción inmanente al agente es una representación del objeto. De aquí que en conformidad con la imagen del objeto visible vea la vista, y la representación del objeto entendido [*rei intellectus*], que es la especie inteligible [*species intelligibilis*], sea la forma en conformidad con la cual el entendimiento conoce.

Pero, al volver el entendimiento sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y de este modo, secundariamente, la especie inteligible es objeto de la intelección. Pues el primario es la realidad representada en la especie inteligible».

acto, sino en tanto que conoce su disposición con respecto a la cosa; lo cual, ciertamente, no puede ser conocido, a no ser que haya sido conocida la naturaleza del propio acto; la cual, a su vez, no puede ser conocida, a no ser que haya sido conocida la naturaleza del principio activo, que es el entendimiento mismo, en cuya naturaleza está el que se conforme a las cosas. Luego, por eso conoce el entendimiento la verdad: porque reflexiona sobre sí mismo» (*De ver.*, qu. 1, a. 9 *Si la verdad está en los sentidos, «respuesta»*).

«[En el acto de juzgar, el entendimiento] no sólo alcanza la semejanza de la cosa entendida [obtenida en la primera operación], sino que reflexiona también sobre la semejanza misma, conociéndola y distinguiéndola» (*In Metaph.*, VI 1, 4, n° 1236).

Esta doble vección del entendimiento da razón, en palabras del teólogo K. Rahner, de la peculiaridad de nuestro entendimiento, dispuesto en una posición intermedia entre lo puramente inteligible y lo enteramente opaco al conocer, demasiado privado de inteligencia para intuir inmediatamente la verdad de las cosas, pero suficientemente equipado para responsabilizarse de la verdad, restringida y concreta, que él mismo produce y evalúa:

«Pues, estrictamente entendido, lo primariamente conocido, lo primero que hace frente, no es el mundo en su «en sí» «falso de espíritu», sino el mundo —él mismo— como conformado por la luz del espíritu, el mundo dentro del cual se ve a sí mismo el mismo hombre. [...]

El hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad, y esta frontera es el lugar de su determinación y de su destino: *quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*» (K. Rahner, *Espíritu en el mundo*, Barcelona, Herder, 1963, III parte, § 4, pp. 386-387).

Esta imagen del hombre como horizonte de demarcación del eje inteligible y del sensible procede de una clara lectura neoplatónica, que Tomás de Aquino concilia con el pensamiento aristotélico: «Se dice que el alma humana es como el horizonte y confín de los corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo» (*S.c.G.*, II qu. 68). Esas mismas notas nos permitirán abordar desde una posición adecuada una tesis que Tomás de Aquino mantiene en el cap. IV de *DEE*. Se trata de aquella según la cual la noción de especie, es decir, el universal que expresa el modo de estar constituida la naturaleza material de cada caso, sólo conviene a la naturaleza humana «según aquel ser que tiene en el entendimiento». Este «estado de la esencia», al menos desde Avicena, filósofo árabe del siglo IX d.C. y autor de una *Metafísica* de amplio predicamento en el mundo medieval, parece, junto al estado «absoluto» —en el que la esencia no es ni una ni múltiple, es decir, no padece los accidentes de la predicación— y al «concreto», es decir, a su presencia en las cosas, parece el más indicado allí donde se trata de *pensar* lo que una cosa *es*. La especie *hombre*, a la que da forma el entendimiento, obtiene mediante la *abstracción* una *noción uniforme* para todos los individuos, al tomar en consideración lo que tienen de *semejante*<sup>20</sup>. Esta es la propiedad requerida para poder predicar en cada caso lo que un conjunto de individuos tienen en común, de una manera semejante a como una estatua que representase a muchos hombres —para lograrlo no podría parecerse precisamente a ninguno— sería al mismo tiempo *esta* estatua concreta dotada de una *común representación* de muchos. Esta operación el entendimiento la realiza mediante el mecanismo habitual, es decir, componiendo y dividiendo con arreglo a lo que hay en la realidad, que es lo que indica la expresión «con fundamento en la realidad» [*habens fundamentum in re*]. Otro pensador árabe, esta vez Averroes, el Comentador del texto tomista, malversa, al entender de Tomás de Aquino, la singularidad del modo de ser que la esencia tiene en el entendimiento, al inferir de la capacidad del entendimiento para alumbrar una noción uniforme y válida para un conjunto de individuos la *unidad del entendimiento humano*. Esta tesis, sostenida por Averroes en sus comentarios a la obra aristotélica *Acercas del alma*, fue difundida en el mundo cristiano por sucesivas generaciones de teólogos y maestros de artes —éstos últimos no contaban con el título de doctor en teología, sino que su formación se acercaba

---

<sup>20</sup> Cfr. *S. Th.*, qu. 55 «Sobre el medio del conocimiento angélico», a.3, ad 1, donde se nos dice que los ángeles cuentan en su mente con la semejanza de todas las cosas, pero no por su propio trabajo, sino por tomarlas directamente de Dios, debido a su cercanía a éste.

más bien a un *cursus* fundamentalmente filosófico—, llegando a acoger figuras señeras de la escolástica como Alberto de Colonia, profesor de Tomás de Aquino, y éste último, algunas de las tesis que a partir de 1270 serán condenadas por el obispo de París, Esteban Tempier. El propio Tomás de Aquino dedica los últimos años de su vida a la redacción de una obra titulada *Acerca de la unidad del entendimiento. Contra los averroístas*. Pero, ¿qué peligro encerraba la lectura averroísta de la esencia en su estado de universal pensado por el entendimiento? Por lo pronto, la elevación de cada acto intelectual al Acto realizado por un Entendimiento agente incorpóreo<sup>21</sup> despersonalizaba notablemente la operación de pensar, hasta el punto de que cada hombre bien podría preguntarse: ¿soy yo aquello que piensa en realidad cuando pienso? Esta es la sospecha que se materializa en la tesis, tan traída y llevada en el período de condena de las principales tesis averroístas, *homo non intelligit*.

Para el pensamiento tomista carece de sentido analizar las operaciones mediante las cuales el entendimiento manifiesta la trabazón y orden con que las cosas están dispuestas en la realidad, para, acto seguido, afirmar que lo que le ocurre al entendimiento a lo largo de esas operaciones no es nada propio o intransferible, sino una mera apariencia, pues quien en verdad piensa es una suerte de plataforma comunitaria de pensamiento. Frente a esto, el DEE propone una imagen del alma con arreglo a la cual ésta aparece como la última de las sustancias intelectuales, es decir, aquellas que consisten en pura forma, ahora bien, en estricta unidad con una materia, que es distinta en cada caso, según se trate de un hombre o de otro. Por ello, cada hombre tiene su alma, sin que éste principio de la vida y de la inteligencia perezca junto con su acompañante material. De alguna manera, pues, el alma, siempre que lo sea del hombre, no puede entenderse sin su conformación individual, si bien en tanto que principio no se reduce a ésta ni sufre sus mismos cambios:

«Y esto se completa en el alma humana, que tiene el último grado en las sustancias individuales. Por eso, su entendimiento posible se relaciona con las formas inteligibles como la materia prima que tiene el último grado en el ser sensible, con las formas sensibles, como dice el Comentador en el libro tercero *Del alma*. Y por esto el Filósofo la compara a una tabla rasa, en la cual nada hay escrito. Y por esto, puesto que tiene más de potencia entre las otras sustancias inteligibles, por esto se produce en tanto próxima a las cosas materiales, que la cosa material es atraída a participar su ser, así que del alma y del cuerpo resulta un único ser en un único compuesto, aunque aquel ser, en cuanto es del alma, no sea independiente del cuerpo» (DEE, V, p. 195).

El alma racional no está, pues, sujeta a la materia en la que subsiste, como ocurre con el resto de formas corporales, y si no logra algo parecido a superar la limitación que representa la muerte por lo que hace al compuesto particular ello obedece a su composición con lo material, no a una deficiencia que lo material injerte en el alma misma:

«Si bien es cierto que toda forma trata de perpetuar su ser cuanto pueda, ninguna forma de cosa corruptible puede conseguir perpetuarse, excepto el alma racional que no está totalmente sujeta a la materia corporal, como las otras formas, sino que posee su propia operación inmaterial. Por parte de la forma, es más natural al hombre la incorrupción que a las demás cosas corruptibles, pero, como también ella tiene una materia compuesta de elementos contrarios, de la inclinación de la materia se sigue la corrupción del todo. Luego, el hombre es naturalmente corruptible por razón de la materia dejada a sí misma, no por razón de su forma» (S. Th., I-II, qu. 85 «Sobre el conocer: modo y orden», a.6, ad c).

Hay, pues, en el alma humana una consistencia inteligible dotada de una tendencia inerradicable a unirse con el cuerpo. El alma ya es sustancia por sí misma, pero sin la participación del cuerpo no podría realizar sus funciones propias, del tipo entender y querer. Conviven en cada hombre una individualidad inteligible que concierne al alma con una individualidad material vinculada al cuerpo y, si bien la segunda no sobrevive a su corrupción sensible, no puede decirse lo mismo de la primera, cuya subsistencia no es común —una misma

---

<sup>21</sup> Esta es la posición que más adelante Leibniz calificará de *monopsiquismo* en «Discurso sobre la conformidad entre la fe y la razón», § 9, en: *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*.

alma inmortal para todos los hombres—, sino propia e intransferible en cada caso. Un texto especialmente claro al respecto lo encontramos en *S. Th.*, qu, 76, a. 2, ad 2, dedicado centralmente a dilucidar la relación entre alma y cuerpo:

«Es evidente que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma y, sin embargo, destruido el cuerpo, el alma intelectual conserva su ser. Por lo tanto, también la multiplicidad de las almas se da según la multiplicidad de los cuerpos, y, sin embargo, destruidos los cuerpos, las almas permanecen multiplicadas en su propio ser».

En el cap. V de *DEE* se había abordado este desajuste entre ser del alma en sí misma y su residencia en cierto cuerpo distinguiendo que la individuación y multiplicación de las almas depende del cuerpo «en cuanto a su principio», pero no «en cuanto a su fin», p. 201.

#### **IV. La forma en su totalidad o el «ens commune»: los límites de la determinación formal y la diferencia real entre esencia y existencia.**

El estudio de las sustancias simples constituye, por un lado, la culminación de la delimitación de la *forma*, que esta vez no ha de ponerse de acuerdo con la materia, sino más bien con el *ser*, y, por otro, sirve como preámbulo de la prueba acerca de la diferencia entre esencia y existencia que constituye el verdadero eje de *DEE*. El punto de partida vuelve a ser polémico, pues al menos desde Avicibrón venía siendo común en el mundo medieval la concepción de la sustancia simple de las almas angélicas en unión con alguna materia. Tomás de Aquino replica a quienes afirman que la materia se dice de muchas maneras y alguna de ellas, en su máximo nivel de abstracción, conviene a las sustancias simples, de la manera siguiente: si la materia corporal fuera, como algunos sostienen, un obstáculo para el conocimiento de lo compuesto, ninguna abstracción estaría en condiciones de relacionarse con lo material y la consideración de la esencia como parte sería la única aceptable. Sin embargo, la cuestión es muy otra, a saber, *la diferencia entre la sustancia compuesta y la sustancia simple pone de manifiesto que más allá de la composición de la forma con la materia, la inteligibilidad del ser de los entes requiere pensar la forma en su estado de máxima independencia con respecto de la materia*. Esa doble inteligibilidad adopta la presentación de una, asimismo, doble composición: en un caso, de materia y forma; en el otro, de forma y ser, que abre el acceso a una asimismo doble comprensión de la esencia, que puede ser *relativa* —la de lo físico— o *absoluta* —la de lo simple—. Con independencia de la doble dimensión de la esencia, el ser, con excepción de Dios, sólo puede ser recibido. Con ello no quiere decirse que en una naturaleza corpórea no haya composición entre la unidad hilemórfica y el ser, que no se explicita como ocurre en el caso de los ángeles, sino que más bien la presencia de esta combinación está implicada en las proposiciones con que nos referimos a esta clase de ente, a no ser que hablemos de ellas sirviéndonos del verbo ser, con el que se pone en evidencia precisamente la existencia de algo (el juicio «este hombre es blanco» presupone que, antes que dotado de esta o aquella propiedad, es o existe). La composición de forma y ser procede de la independencia y autonomía de la forma con respecto de la materia, si bien esa libertad de este principio encuentra su límite precisamente en la dependencia que le vincula al ser. La primera condición que conduce a esta ampliación de la noción de composición manejada hasta el momento es la *inmunidad total* de la sustancia inteligible a la materia, habida cuenta que «la forma, según todo su género, no necesita de la materia». La ampliación de la noción de comunidad nos conduce a una perspectiva que no podíamos tomar en el contexto de la sustancia compuesta y que no es otra que la del *ens commune*, a saber, el ser común de todo lo que participa de la existencia. Desde esta atalaya la diferencia *potencia/acto* se muestra mucho más irrestricta que la de *materia/forma*. El entero cap. 54 del libro II de la *Suma contra Gentiles* se ocupa de dilucidar la distancia entre ambas diferencias:

«No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de sustancia y ser, aunque ambas consten de potencia y acto.

En primer lugar, porque la materia no es la sustancia de la cosa, pues de ello se seguiría que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario, la materia es parte de la sustancia.

En segundo lugar, porque el ser no es el acto propio de la materia, sino de la sustancia del todo. Su acto, pues, es el ser del que podemos decir que *es*. El ser no se dice de la materia, sino del todo. Luego no puede decirse que la materia *es*, sino que la sustancia es lo que es.

En tercer lugar, porque tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la *luz* con la *iluminación* o la *blancura* con el hecho de *blanquear*.

Además, porque el ser con respecto a la forma es como el acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el ser; así, la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz.

Luego en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente, pueden significar lo que es ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello *por lo que es* una cosa, puesto que es el principio del ser; y la sustancia toda, *lo que es*; y el ser, lo que hace que una sustancia se denomine *ente*.

Pero en las sustancias intelectuales, que no están compuestas de materia y de forma, como ya se probó, y cuya forma es sustancia subsistente, la forma es *lo que es*; y el ser, su acto; y *por lo que es*, la sustancia intelectual.

De ahí que en ellas hay sola composición de acto y potencia, o sea, de sustancia y ser, llamada por algunos composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es*.

Sin embargo, en las sustancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma sustancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la sustancia ya compuesta y del ser, la cual también puede llamarse composición de *lo que es* y *ser* o de *lo que es* y *por lo que es*.

Esto, pues, manifiesta que la composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia y forma. Luego la materia y la forma dividen la sustancia natural, mientras que la potencia y el acto dividen al ser común [*ens commune*]. Y por esto, cuando se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las sustancias materiales e inmateriales creadas, como *recibir* y *ser recibido*, *perfeccionar* o *ser perfeccionado*. Por el contrario, cuanto es propio de la materia y de la forma, en cuanto tales, como *ser engendrado* y *corromperse* y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las sustancias materiales y en modo alguno conviene a las sustancias inmateriales creadas».

El marco común de la «recepción del ser» acoge tanto a sustancias creadas materiales cuanto a las inmateriales. Ahora bien, si bien el ser de las criaturas espirituales es recibido, su naturaleza o esencia es absoluta, al no establecerse en materia alguna (*DEE*, cap. V, p. 199), frente a la doble contingencia de la naturaleza compuesta, que incumbe tanto a su naturaleza cuanto a su ser. Por eso se dice en el *Libro de las causas*, comentario árabe anónimo de una obra de teología del filósofo neoplatónico Proclo y que Tomás de Aquino toma como base para su propio trabajo, que las inteligencias son infinitas inferiormente, pero finitas superiormente. Esta «limitación existencial» exclusiva de lo formal en su estado más puro desemboca en una peculiar individualidad, esta vez no mediada por la materia y sus determinaciones espaciales, sino por el acto que representa la propia inteligencia. Un texto especialmente claro con respecto a la no contradicción entre *ser inteligible* y *ser individual* lo encontramos en la *Suma contra Gentiles*, II, 75 «Solución de los argumentos que parecen probar la unidad del entendimiento posible»:

«[T]ampoco es necesario que, si las especies inteligibles son varias numéricamente y una específicamente, que no sean inteligibles en acto, sino solamente en potencia, como las otras cosas individuales. No hay contradicción entre lo que es ser individual [*esse individuum*] y lo que es ser inteligible en acto [*esse intelligibile in actu*], y en consecuencia, será necesario decir que tanto el entendimiento posible como el agente, supuestas ciertas sustancias separadas por sí subsistentes y no unidas al cuerpo, son individuales y, sin embargo, inteligibles en acto. Ahora bien, lo que repugna a la inteligibilidad es la materialidad; prueba de ello es que, para que las formas de las cosas materiales se hagan inteligibles en acto, deben ser abstraídas de la materia. Y, por tanto, en aquellos seres en que la individuación se hace por la materia determinada, las formas individuadas no son inteligibles en acto. Pero si la individuación no se hace por la materia, no hay inconveniente para que las cosas que son individuales sean inteligibles en acto. Es así que las especies inteligibles se individualizan por su sujeto, que es el entendimiento posible, y como ellas todas las otras formas. Luego, como el entendimiento posible no es material, no impide que las especies individualizadas por él sean inteligibles en acto».

Así pues, la consideración del «individuo» como modo de ser exclusivo de la escala material ha de ser corregida, pues el mundo de las inteligencias también contiene «casos», ahora bien, casos de individuos que agotan cada uno de ellos su propia especie. Lo que no implica que podamos conocer sus *diferencias propias*. En efecto, carecemos de todo asidero material que nos permitiese orientarnos con respecto a ellas. También desconocemos propiamente las *diferencias esenciales* a los animales racionales, pero su corporeidad nos ofrece signos suficientemente elocuentes de su «racionalidad», como la posición bípeda, el caminar erguidos y mirar de frente (DEE, cap. VI, p. 201). Aquí asistimos a un proceso de individualización puramente inteligible, en el que no cabe reconocer una escala de mayor o menor accidentalidad, sino de mayor o menor perfección, según nos las tengamos que ver con inteligencias más o menos próximas al Acto supremo que es Dios. La gradación se establece sin recurrir en caso alguno a la materia, sino a la diversidad de modos en que el ser es objeto de recepción, esto es, a los modos de inteligencia que se constituyen:

«También parecidamente, en ellas, el género se toma de toda la esencia, sin embargo, de modo diferente; en efecto, una sustancia separada conviene con otra en la inmaterialidad y difieren entre sí por el grado de perfección según el alejamiento de la potencialidad y aproximación al acto puro. Y por esto, el género se toma de lo que les sigue en cuanto son inmatrimales, como la intelectualidad o algo de este modo; por otra parte, de lo que sigue en ellas al grado de perfección, se toma la diferencia, con todo, desconocida por nosotros. No es preciso que las diferencias sean accidentales, puesto que son según la mayor y menor perfección, que no diversifica la especie. En efecto, el grado de perfección al recibir la misma forma no diversifica la especie, como lo más blanco y o menos blanco al participar de una blancura de la misma noción; pero el diverso grado de perfección en las mismas formas o naturalezas participadas diversifica la especie» (DEE, cap. VI, pp. 203-205).

La diversidad de grados en que se recibe el ser por parte de sustancias simples ofrece n escenario de individuos perfectos y diferencias en absoluto mediadas por la materia, lo cual no ocurre allí donde, aparte de diferenciarse los entes en virtud de su participación del ser, también representan una multiplicidad de maneras de estar la especie «hombre», «buey» y «cedro» en los individuos de los que se puede predicar esta naturaleza. En virtud de su inmunidad con respecto a la materialidad y tal y como muestra su peculiar proceso de individualización, la esencia de las sustancias simples no puede caer en el malentendido en que encontramos a la sustancia de lo compuesto, la cual —como veíamos— podía considerarse como un todo o como una parte, de suerte que por la última vía se inutilizaba el empleo de los universales y nada podía predicarse. Frente a las ambigüedades propias de lo compuesto, la esencia de lo simple

- a) no puede significarse más que *como todo*, pues no hay desajuste alguno entre *lo que es* y la *forma*. Estamos ante la «forma en su totalidad» que Aristóteles distingue en *Met.*, VII 15. Ahora bien, su naturaleza inteligible no absorbe la contingencia de su ser, sino que sigue distinguiéndose de él<sup>22</sup>.
- b) todos los individuos son especies (no hay distancia entre especie e individuo). La inmunidad a la materia no lo es al género: las sustancias simples convienen en la inmaterialidad, pero *difieren* según el *grado de perfección* con que la misma e idéntica forma es recibida, esto es, en ellas hay *diferencia de inteligibilidad por proximidad al acto puro*.

En este estadio de máximo resplandor de las especies inteligibles cabe subrayar una nota llamativa si se la compara con el conocimiento humano, pues los ángeles disponen de ellas de manera innata. Así, «en la mente de los ángeles están las semejanzas de las criaturas, pero no

<sup>22</sup> Vd. S. Th., qu. 54 «Sobre el conocimiento de los ángeles», a. 3 *La potencia intelectual del ángel, ¿es o no es su esencia?*, ad 2.: «[L]a forma simple que no es su ser, sino que se relaciona con él como la potencia con el acto, puede ser sujeto de accidentes y, en particular, de los que se derivan de la especie, ya que éstos pertenecen a la forma; como, por el contrario, los del individuo no extensibles a toda la especie, derivan de la materia, principio de individuación. En este último sentido es simple la forma del ángel».

tomadas de ellas, sino de Dios», leemos en *S. Th.*, qu. 55 «Sobre el medio del conocimiento angélico», a.2, ad 1, lo cual expulsa de su conocimiento extremadamente depurado y exacto a la abstracción. Ahora bien, no todos los ángeles disponen de las mismas especies ni poseen la misma iluminación acerca de la Creación.

Hasta aquí, por tanto, el escenario completo de lo sustancial y la esencia que le corresponde. Pero nos queda por ver la piedra angular de la construcción teórica que representa *DEE* y que adelantábamos unas páginas más arriba (vd. p. 3) y que consiste en la puesta en evidencia de que el *ser* de los entes —su existencia— no puede reconstruirse en términos meramente conceptuales, sino que su fundamento ha de ser distinto de las relaciones que los universales (género, diferencia y especie) puedan establecer en tanto que modo de ser de las cosas. Esto es, como condición previa a todo uso de los universales necesitamos contar con algo que sea o exista, esto es, que haya sido puesto por algo otro en su ser.

#### **V. El «*Ipsum esse*» como fundamento de una investigación sobre la esencia. El tránsito desde una analogía de proporcionalidad a la doctrina de la existencia como «*actus essendi*».**

Sabemos que Aristóteles consideraba que no hay fundamento anterior a la forma, sino que ésta, como actualidad del ente, constituye la «causa primera de su ser». Conviene tener presente esta constante del pensamiento aristotélico, porque Tomás de Aquino introduce en este punto del opúsculo, precisamente el correspondiente a lo que la historia de la filosofía ha bautizado como prueba de la existencia de Dios según el «*intellectus essentiae*», una tesis marcadamente no aristotélica:

«[T]odo lo que conviene a algo, o es causado por los principios de su naturaleza, como la propiedad de reír en el hombre, o llega por algún principio extrínseco, como la luz en el aire por la influencia del sol. Ahora bien, no puede ser que el mismo ser sea causado por la misma forma o quiddidad de la cosa, digo como la causa eficiente; porque, de este modo alguna cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa se produciría a sí misma en el ser, lo que es imposible. Por consiguiente, es preciso que toda aquella cosa cuyo ser es otro que su naturaleza, tenga el ser por otro. Y puesto que todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí, como a causa primera, es preciso que exista alguna cosa, que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo ser, de otra manera se iría al infinito en las causas, puesto que toda cosa que no es sólo ser, tiene causa de su ser, como se ha dicho. Por consiguiente, es evidente que la inteligencia es forma y ser; y que tiene el ser en virtud del primer ente, que es sólo ser, y éste es la causa primera, que es Dios» (*DEE*, cap. VI, 191).

Aristóteles consideraba que los ciervos-cabríos y demás seres imaginarios podían disponer de *sentido*, pero no de *esencia*<sup>23</sup>, esto es, de definición que obedezca a la forma, al carecer del estado que prueba que se efectivamente, a saber, el acto. Tomás de Aquino no modifica demasiado esta tesis, pero sí complica su examen, pues a su juicio lo que debilita a un pensamiento posible no es tanto que el objeto del pensamiento carezca de nexo con alguna actualidad formal, sino que esté desprovisto de la primera de las actualidades, a saber, la de ser algo en lugar de nada. Parece, pues, que la forma es en último término para cada ente el índice de una contingencia existencial inextirpable. No es la *realidad* —la *phúsis* o la *téchne*— la que indica lo que un ente es en acto, ni mucho menos una actividad del entendimiento humano —como leemos en Suárez—, sino que eso lo decide un *acto* creador, impermeable a la fuerza de nuestras definiciones, que sólo puede «activar» una *causa primera*, esto es, Dios.

Esta «prueba» contiene importantes consecuencias para nuestra lectura de Aristóteles en las que conviene detenerse para calibrar su distancia con respecto a la ontología tomista:

---

<sup>23</sup> Vd. *Perì her.*, I 16 a y *Anal. Post.*, B 2, 92 b4-7: «Además, ¿cómo se demostrará el *qué es*? Pues es necesario que el que sabe qué es el hombre, o cualquier otra cosa, sepa también que es (en efecto lo que no es no sabe nadie qué es, aunque el enunciado o el nombre signifiquen algo, <como> cuando digo *ciervo-cabrío*, pero es imposible saber qué es un ciervo-cabrío)».



a) parte del siguiente supuesto: «no puede ser que el mismo ser sea casa por la misma forma o *quiddidad* de la cosa, digo como la causa eficiente; porque de este modo alguna cosa sería causa de sí misma, y alguna cosa se produciría a sí misma, lo que es imposible» (*DEE*, cap. VI, p. 191). Este nuevo punto de partida supone una clara ruptura con las tesis defendidas por Aristóteles en *Met.*, VII 17, según el cual en cada sustancia hay algo —su esencia y forma— que explica sus movimientos propios y da unidad a los esfuerzos que cada ente dedica para llegar a ser *de facto* aquello que ya es *de iure*. A esto nos referíamos con la aparente paradoja según la cual cada cosa es su esencia (*Met.*, VII 6), pero al mismo tiempo a cada cosa le cuesta un considerable esfuerzo y algún tiempo coincidir con el patrón ontológico que constituye su esencia: Sócrates, Calias y Clinias no se dirigen hacia la estructura [*lógos*] ser-hombre de la misma manera ni el ser-hombre se reduce a lo que sea propiamente cada uno de ellos (*Met.*, VII 4). Recuérdese que en Aristóteles no hay demostración de la esencia por la definición, precisamente porque toda definición suficiente responde a una localización previa de lo que para algo ocupa el lugar del fundamento del ser. La única manera de «demostrar la esencia» requiere que desdobleemos el ente de que se trate en cada caso (la casa, el cofre, el eclipse) en dos respectos, de suerte que

«la esencia se proyecta hacia sus accidentes, los absorbe en su propio movimiento como realizaciones de su exigencia: si la casa es una protección, la materia de la que está hecha debe ser resistente; así, una cierta cualidad de la materia entra a formar parte de la quiddidad, es decir, de la definición formal misma. La quiddidad se nos muestra entonces bajo un aspecto nuevo: no es solamente el límite más allá del cual el discurso caería en la accidentalidad; deviene un principio y una causa de sus propios accidentes; ya no es aquello hacia lo que tiende la definición, sino que es el principio de una demostración de la que ella es el término medio. La consecuencia más importante aún para nuestro propósito: ya no es el lugar de la separación entre la cosa y su propia esencia, la huella del esfuerzo impotente del discurso para captar la cosa en su totalidad; deviene, en tanto que principio y causa, el principio unificador, mediador, que concilia la cosa con ella misma, es decir, la cosa como materia y la cosa como forma» (P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, II parte, § 3 «La escisión esencial», PUF, 1962, p. 478-479).

Como señala P. Aubenque, la única manera de probar la función que cumple la esencia en el desarrollo de las cosas del mundo natural consiste en poner en evidencia que las encinas, los bueyes y los hombres en germen se encaminan por sí mismos hacia la coincidencia con su forma. Eso vendría a constituir algo así como la evidencia del ser-en-acto de la forma, responsable de ciertos movimientos y operaciones que acontecen en lo material. Tomás de Aquino superpone al texto aristotélico una tesis según la cual toda estructura impuesta por la forma obedece a una actualidad existencial que sobrepaja su capacidad determinante, de donde se deriva que el tejido de relaciones que daba sentido a la *phúsis* estudiada por Aristóteles ha de interpretarse a su vez a la luz de un principio consistente exclusivamente en ser. F. Suárez regresa —en la *Disputa Metafísica* XXXI, dedicada al estudio de las diferencias entre el ente finito y el infinito— a una concepción en la que cada *esencial real* se fundamenta a sí misma, ahora bien, bajo la condición de que, antes de ser producida por Dios, la esencia no es ninguna realidad, sino nada:

«Esta tercera opinión se ha de explicar de tal manera que la composición se haga entre la existencia actual, a la que llaman ser en «acto ejercido» [*esse in actu exercito*], y la esencia actual existente. En este sentido afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera. Su fundamento consiste brevemente en que una cosa no puede estar constituida intrínseca y formalmente en la razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella misma» (*DM*, XXXI, ii 13).

b) Que una «causa primera» consista sólo en ser, sin contracción posible, implica por de pronto una corrección necesaria de la siguiente conclusión aristotélica acerca de la sustancia, pues *ser por otro* ya no puede reducirse a «Aquiles es por Tetis y Peleo» (*vd.* especialmente *Met.*, XII 5), sino que, más allá de ello, hay que afirmar que «todo ente recibe su ser de otro que él mismo consiste sólo en ser», esto es, que —como leemos en el celeberrimo *incipit* del Evangelio según

san Juan— «en el comienzo [*arché*] era el *Lógos*, y el *Lógos* era cabe Dios y el *Lógos* era Dios», entendiendo por *lógos* el fundamento del contenido entitativo de cada ente. Ningún «agente» aristotélico, no ya físico, sino incluso hiperfísico, podría igualar semejante «super-acción», mediante la cual se rompe la conmensurabilidad de la generación —algo que ya es en acto produce un ente semejante a él que pertenece a su misma especie— y tiene lugar una creación a partir de la nada:

«Que la forma no se genera, por lo demás, lo pone de manifiesto el razonamiento, no sólo tratándose de la sustancia, sino que el razonamiento vale igualmente en relación con las determinaciones primeras [categorías] como cantidad, cualidad y las demás categorías. Así como se genera la esfera-de-bronce, pero no la esfera ni el bronce, y lo mismo es aplicable al bronce si es que se genera (siempre, en efecto, han de preexistir la materia y la forma), así también ocurre con el qué-es, con la cualidad, con la cantidad e igualmente con el resto de categorías. Y es que no se genera la cualidad, sino un leño de tal cualidad, ni se genera la cantidad, sino un leño o un animal de tal cantidad. Estas indicaciones permiten, sin embargo, captar algo propio de la entidad: que es necesario que se dé previamente otra entidad plenamente actualizada que la produzca, por ejemplo, un animal si se genera un animal. Por el contrario, no es necesario que se den previamente la cualidad y la cantidad, a no ser sólo en potencia» (*Metafísica*, VII 9, 1034 b7-19).

En la doctrina de la sustancia de Aristóteles la *causalidad eficiente* que vincula a un padre y a un hijo está sometida a la condición de pertenencia a una misma especie, que es precisamente la que se conserva en el sucederse de las generaciones. Habría que desplazarse hasta la *causalidad final* para hallar algo así como una «generación» depurada de toda propiedad física, conforme a la cual un ente físico ensaya continuamente perfeccionarse en la medida de lo posible, aspirando a la coincidencia con lo que su definición dice que «debe ser». La metafísica tomista se desprende de la condición impuesta por Aristóteles a la generación física, admitiendo una comunicabilidad entre el ser supremo y el resto de los entes que gira en torno a la tenencia en común de un acto. El siguiente pasaje de B. Montagnes —*La doctrina de la analogía del ser según Tomás de Aquino*, Lovaina, 1963— ilustra con nitidez el uso del término acto en la lectura tomista de la causalidad eficiente:

«He ahí lo que implica la causalidad eficiente: ejercida por un ser en acto, hace existir un nuevo ser en acto que no se confunde con el primero, puesto que el efecto y la causa existen cada cual por su cuenta, pero que comunica con él en el acto, habida cuenta que el acto del agente deviene el del paciente. El acto es al mismo tiempo lo que el efecto tiene en común con la causa y aquello por lo que no se identifica con ella. Así, mediante una verdadera comunicación de ser, Dios produce a las criaturas y la causalidad creadora establece entre los seres y Dios el vínculo de participación indispensable para que haya entre ellos una analogía de relación. Ya no será necesario recurrir a la analogía de proporción y Santo Tomás no volverá a la doctrina del *De veritate*» (pp. 91-92).

Esto significa, por lo pronto, el abandono del vocabulario de la forma por el del acto, términos que a lo largo de la *Metafísica* de Aristóteles habían mantenido una relación de correspondencia. Un poco más adelante nos ocuparemos de determinar de qué depende la sustitución en la obra tomista del discurso de la analogía por el del acto con vistas a dar razón de la relación establecida entre Dios y la creación. El hecho de que la forma ni se genere ni se destruya, como por otro lado cualquier principio, no es suficiente según la ontología tomista para dar cuenta de un contenido exterior a la naturaleza o esencia, que no es otro que el hecho de que algo sea. Esta contingencia encuentra su término únicamente en un ente en el que no se aprecie ni se dé desconexión entre esencia y existencia<sup>24</sup>, precisamente por consistir únicamente en ser:

---

<sup>24</sup> Cfr. este decisivo pasaje de *DEE* con los siguientes de la *ScG*, I 21 «Dios es su propia esencia» y 22 «En Dios se identifican el ser y la esencia», pp. 158-159 (ed. BAC): «El ser expresa cierto acto. No se dice, en efecto, que una cosa sea cuando está en potencia, sino cuando está en acto. Ahora bien, todo aquello a lo que conviene un acto distinto de sí mismo se halla respecto de él como potencia, ya que el acto y la potencia son denominados correlativamente. Si, pues, la esencia divina es otra que su ser, la esencia y el ser se hallan en relación de potencia a acto. Pero se ha demostrado que en Dios no hay nada

«Por consiguiente, es evidente que el ser es otro distinto de la esencia o quiddidad, a no ser que sea alguna cosa cuya quiddidad sea su mismo ser; y esta cosa no puede ser sino una y primera, porque es imposible que se haga una pluralidad de algo, sino por adición de alguna diferencia, como se multiplica la naturaleza del género en la especie; o por esto, que la forma se recibe en diversas materias, como se multiplica la naturaleza de la especie en diversos individuos; o por esto, que uno es absoluto y otro recibido en algo, como si hubiese algún calor separado, sería otro del calor no separado, por su misma separación. Pero si se pone alguna cosa que sea sólo su ser, de tal manera que el mismo ser sea subsistente, este ser ya no recibiría la adición de diferencia, porque ya no sería sólo ser y además de esto sería alguna forma; y mucho menos recibiría la adición de la materia, porque ya no sería ser subsistente, sino material. Por eso, queda que una tal cosa que sea su ser, no puede ser sino una. Por eso es preciso que en cualquier otra cosa, excepto ella, sea otro su ser y otra su quiddidad, naturaleza o forma. Por eso, es preciso que en las inteligencias haya el ser además de la forma; y por esto, se ha dicho que la inteligencia es forma y ser» (*DEE*, cap. VI, p. 189-191).

El ingreso del *Ipsum esse*, esto es, del Dios de Moisés —*Yo soy el que soy*—, en el estudio del ser de los entes introduce una dificultad de no poca importancia, que atañe a su manera de relacionarse con las criaturas o el conjunto del «ens commune», el verdadero objeto de la metafísica tomista, cuya consistencia procede de este ser peculiarísimo. Como es sabido, Tomás de Aquino se preocupa mucho de que la relación entre Dios y las criaturas no quede reducida a una suerte de comunidad formal *panteísta*, que incluso nuestra manera de hablar —expresiones del tipo «Dios está en todas las cosas», en las que no se atiende suficientemente, por ejemplo, al hecho de que Dios sea causa primera— ha podido ocasionar. De esta manera, Dios quedaría reducido a un *ser universal* [*esse universale*], en virtud del que todo es formalmente, pero no sería la causa responsable de que en cada cosa haya un *actus essendi* o *acto de ser*. El cap. VI de *DEE* parte precisamente de la denuncia de dos maneras incorrectas de representarse al ser divino:

- a) Dios no está en un género (*vd. S.c.G.*, I 25) —inmaterial, ni mucho menos en el representado por la materia—, porque la simple mención del universal implica lo siguiente: la diferencia entre esencia y existencia.
- b) Dios no es un «ser universal» (*vd. S.c.G.*, I 26) en virtud del cual las cosas restantes serían formalmente, como solían defender los partidarios del filósofo panteísta Amauric de Bène, pues por ese expediente lo que en ningún caso se observa es la dependencia de los entes con respecto a Dios en punto a su ser. Siguiendo esta posición, todos los entes *coincidirían* en la misma naturaleza o esencia, lo cual es imposible, y además su ser formal estaría dotado de una consistencia inmortal, lo cual tampoco se verifica. Ambas consecuencias, provienen de la resistencia a reconocer en Dios una identificación de *dos* principios que por sí mismos se distinguen, a saber, la esencia y el ser o la existencia.

Las concepciones panteístas privan a Dios de su existencia propia y total, sin caer en la cuenta de que por esta vía los perjudicados principales son los entes y su independencia ontológica, que resultarían meras derivaciones de una causa formal común:

---

potencial, sino que es puro acto. La esencia divina, por consiguiente, no es otra cosa que su ser»; y con el siguiente pasaje de la *op. cit.* de K. Rahner: «La metafísica alcanza a Dios sólo como fundamento (*principium*) de su objeto, el *ens commune* y le resulta imposible esencialmente convertir a este fundamento así conseguido de nuevo en objeto de una disciplina especial [...]. «Objetos» metafísicos —ente que no es experimentable— sólo son encontrables, en cuanto el «objeto» de la metafísica, el *ens commune* (que no es objeto alguno, que no es *res in se ipsa*), los presupone ya siempre como fundamento. [...] Por tanto, no puede darse para santo Tomás, una «metafísica especial» en el sentido de que le fueran entregados objetos metafísicos, como ya de alguna manera conocidos, y ahora fueran investigados por ella en su ser y determinados más exactamente. Tales objetos se muestran más bien tan sólo en aquel punto final al que por fin llega el despliegue del único objeto de la metafísica, el *ens commune*» (pp. 370-371).

«Ahora bien, el ser divino no sólo existe sin adiciones conceptualmente, sino también en la realidad; y no sólo sin adición, sino también sin capacidad de adición. Y, en consecuencia, porque no recibe ni puede recibir adición, se puede concluir con más firmeza que Dios no tiene un ser común, sino propio. Por eso, su propio ser se distingue de los demás en que nada se le puede añadir» (S.c.G., I 26 «Dios no es el ser formal de todas las cosas»).

Es perfectamente posible sostener una tesis creacionista en metafísica que no convierta a la divinidad en un ente trascendente con respecto a lo creado, tal y como prueban las distintas especies de panteísmo, que comparten la formulación de esa relación en los términos de la participación común en una misma naturaleza. La noción de *esse commune*<sup>25</sup> cumple precisamente la función de conectar la presencia del *esse* en Dios (*ipsum esse*) y en las criaturas, radicalmente heterogéneos debido a su consistencia, de suerte que en las segundas sea siempre posible establecer la distinción entre esencia y existencia. Los entes finitos participan *per compositionem* del *ens communis*, pues se trata del acto que los conforma más íntimamente y, a su vez, el ente espiritual se relaciona *per similitudinem* con el *Ipsum esse*<sup>26</sup>, que cuenta con todas las perfecciones sin ningún tipo de contracción:

«[E]s claro que el ente primero, que es Dios, es un acto infinito, por cuanto tiene en sí toda la plenitud del ser sin contraerla a ninguna naturaleza de género o especie. Por eso es necesario que su ser no esté como inserto en otra naturaleza que no sea su propio ser, porque se limitaría con esa naturaleza. Por eso decimos que Dios es su mismo ser. Pero esto no puede decirse de ningún otro ente, igual que no podemos entender que haya varias blancuras separadas, porque, si la blancura estuviera separada de cualquier sujeto y de cualquier receptor, habría solamente una; de igual modo es imposible que haya más de un ser subsistente. En consecuencia, todo lo que existe después del primer ente, porque no es su propio ser, tiene el ser recibido en algo que lo contrae; y así, en todo lo creado hay dos componentes: la esencia de la cosa que participa del ser, y el ser que es participado» (*Sobre las criaturas espirituales*, a. 1 «Si la sustancia espiritual creada está compuesta de materia y forma»; «Respuesta»).

Francisco Suárez tomará también la decisión de que el ser de los entes gire en torno a un principio en el que no hay contracción alguna de ser. Ahora bien, la resistencia a la contracción puede darse por vía positiva —considerando que Dios no pertenece a ningún género, de lo que Tomás de Aquino es decidido partidario— o por vía negativa —convirtiendo a una representación apta para referirse a cualquier ente en el concepto primero del ser—. El tomismo identifica al principio y causa última del ser de lo creado con el solapamiento de la esencia y de la existencia, es decir, con una sobreabundancia de determinaciones ontológicas, de suerte que toda pérdida de tal *exceso* llevaría aparejada la pérdida del lugar de principio. La novedad suareciana, por su parte, convierte en auténtico centro del discurso ontológico, no a cierta idea

---

<sup>25</sup> La introducción de J. Velarde a la edición de la cuestión primera del *De veritate* (Biblioteca Nueva, 2003) contiene un estudio introductorio de gran utilidad para asentar el sentido de esta expresión en la obra de T. de Aquino, especialmente pp. 14-17. K. Rahner, *op. cit.*, consigna una definición difícilmente mejorable de este ser considerado en su máximo nivel de abstracción: «Bajo otra perspectiva, sin embargo, también el *ens commune*, precisamente en su vaciedad, señala la plenitud del *esse*: su indeterminada quiddidad es solamente el vicario representante de todas las posibles quiddidades determinadas, y así expresa precisamente que este *esse*, que es también el «en sí» en el *ens commune*, puede soportar en sí y producir desde sí todas estas posibles quiddidades, como su fundamento actualizante» (II parte, cap. III, § 5 *Excessus II*, p. 181-182).

<sup>26</sup> K. Rahner en *op. cit.* se detiene precisamente en la direccionalidad de la esencia hacia el ser: «El *esse* no es más pura existencia, suelo indiferente, podría decirse, sobre el cual, neutro e indiferenciado, tienen que establecerse los distintos seres, si es que quieren transponer su ser ideal al campo del ser real. El *esse* no es *genus*; se muestra, más bien, interiormente movido, no como una dimensión estáticamente verificable, sino, cabe decir, oscilando entre la nada y lo infinito. Las esencias no son sólo la expresión de la limitación de este *esse*, en sí ilimitado, a un determinado grado de ser, en este o aquel *ens* determinado. Las esencias, pues, no se alzan las unas junto a las otras sin relación ninguna, sino que todas están referidas al único *esse*. El *esse* no es el más vacío, sino el más pleno de los conceptos» (cap. III, § 5 *Excessus I*, p. 169).

del ente sumo, sino a una *ratio* o consideración sumamente genérica del ser, en la que la distinción de una doble acepción no tiene por qué confundirse con una «doble razón», de la mano de la cual la «prohibición» aristotélica de pensar al *ser* como un *género* supremo comienza a caer en el olvido:

«[«E]nte», según aquella doble acepción, no significa una doble razón de ente, que divide una cierta razón o concepto común, sino que significa el concepto del ente, más o menos preciso; «ente», en efecto, tomado según la fuerza del nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, no ciertamente excluyéndola o negándola, sino tan sólo abstrayéndola precisivamente; pero «ente», en tanto que participio, significa el ente real mismo o que tiene esencia real con existencia actual, y significa así el ente más contraído» (*D.M.*, II, iv 9).

El horizonte de discusión ha cambiado notablemente con respecto al planteamiento tanto aristotélico como tomista de la pregunta por el ser. F. Suárez opta por habilitar un «progreso» en la pregunta por el ser, disponiendo como modelo del ser no un ser inmóvil, ni siquiera una divinidad que da el ser a los entes, sino una *representación sumamente abstracta*, en condiciones de acoger cualquier ejemplar de ente, desde los más imperfectos y contingentes hasta el más perfecto y necesario. Esta su naturaleza proteica —puede llegar a identificarse con *todo* precisamente por no ser propiamente *nada*— la convierte en un estado de máxima *precisión* en relación con lo físico, en lo que coincidiría con el Dios tomista, pero también de máxima *abstracción*, lo que representa una ruptura clara con una metafísica anclada en el *esse*. El resultado de esta doble operación precisito-abstractiva es la superposición de una *realitas* con respecto al *esse*. Este proceder le permitirá a Suárez rechazar toda «analogía de proporcionalidad» o de atribución extrínseca entre los distintos significados de ser, sustituida por una «analogía de atribución intrínseca», que se compadece con la subsunción de toda figura entitativa bajo la representación común mencionada. El camino tomista es muy otro. Mucho se ha hablado acerca del presunto abandono por Tomás de Aquino del alambicado vocabulario de la *analogía* por el del *acto de ser*, con el propósito de expresar la relación mantenida entre el ser supremo y los entes. Es claro que el vínculo entre Dios y los entes, compuestos y simples, no se reduce al instante en que se produjo la creación, sino que «en tanto que son, causa en ellas el ser, conservándolas en el ser» (*S.c.G.*, III 67). Así, se establece una relación de dependencia no recíproca entre los entes y su supremo Hacedor, cuya lejanía busca expresar el discurso de la analogía de proporcionalidad:

«[H]ay que afirmar que el nombre de ciencia no se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra ni de manera absolutamente unívoca, ni puramente equívoca, sino según analogía, lo cual no quiere decir otra cosa que según una proporción. Ahora bien, la conveniencia según una proporción puede ser de dos modos, y según esos dos modos se considera la comunidad de analogía. Hay, en efecto, una cierta conveniencia entre aquellas cosas que tienen una proporción mutua, por el hecho de tener una distancia determinada u otra relación recíproca, como por ejemplo el dos por respecto a la unidad por el hecho de ser su doble; en ocasiones también se considera la conveniencia recíproca no de dos cosas que son entre sí proporcionadas, sino más bien la conveniencia de dos proporciones entre sí, como por ejemplo el seis conviene con el cuatro por el hecho de que lo mismo que el seis es el doble de tres, así el cuatro es el doble de dos; la primera relación es de *proporción* <*proportio*>, la segunda, en cambio, es de *proporcionalidad* <*proportionalitas*>. Por ello, según el primer tipo de conveniencia encontramos algo que se predica analógicamente de dos cosas de las que una tiene relación con otra, como por ejemplo el ente se dice de la sustancia y del accidente, por el hecho de que el accidente tiene relación con la sustancia, y sano se dice de la orina y del animal por el hecho de que la orina posee alguna relación con la salud del animal; en ocasiones, en cambio, se predica algo analógicamente según el segundo modo de la conveniencia, como por ejemplo el nombre de visión se dice de la vista corporal y del intelecto, por el hecho de que lo mismo que la vista está en el ojo así el intelecto en la mente. Por tanto, puesto que en estas cosas que se dicen analógicamente según el primer modo es necesario que haya alguna determinada relación entre las cosas que poseen algo común mediante analogía, es imposible según este modo atribuir analógicamente algo a Dios y a la criatura, ya que ninguna criatura posee una relación tal con Dios mediante la cual la perfección divina puede ser determinada; en cambio, en el segundo modo de analogía no se considera ninguna determinada relación entre las cosas que tienen algo en común mediante la analogía, y por tanto según este modo nada impide que un nombre pueda decirse analógicamente de Dios

y de la criatura» (Tomás de Aquino, *De veritate*, qu. 2 «¿La verdad del entendimiento es más principal que la de las cosas?», a. 11).

Esta reconstrucción casi metafórica de la relación entre lo finito y su fundamento infinito es la solución que Tomás de Aquino ofrece al problema de la participación entre instancias tan sumamente heterogéneas como Dios y los entes, de las que la primera posee *per essentiam* algo de lo que las criaturas disponen únicamente *per participationem*. El comentario a los *Libros de las sentencias de Pedro Lombardo* había investigado las posibilidades que encerraba la relación formal de ejemplaridad (*causalidad ejemplar*) entre Dios y lo creado<sup>27</sup>, una de cuyas derivaciones más patentes era que la diferencia entre el Ente supremo y el resto de manifestaciones del ser quedara desdibujada en virtud de la *semejanza*. De esta manera, la conjunción entre teología y metafísica quedaría irrevocablemente interrumpida, pues el vínculo introducido por la creación no se vería acompañado de una explicación ontológica correspondiente. Los textos que más próximos están a esta dificultad son la cuestión séptima del *De potentia* y la cuestión segunda del *De veritate*, pero es en la segunda obra donde el término *proportionalitas* parece recuperar una suerte de comunidad dentro de la diferencia entre el fundamento de los entes y la creación. Frente a la mera *proportio* —entre el número 6 y el 3—, propia de las magnitudes y de todo aquello que posea una «distancia determinada» y un «hábito estricto», la *proportionalitas* es una analogía de relaciones, que se puede establecer aun allí donde los analogados no tengan ningún género común ni relación directa alguna. La segunda manera de relacionar corrige uno de los principales defectos de la causalidad ejemplar, que no es otro que la inevitable ruptura del *adagio* de herencia aristotélica, según el cual *finiti ad infinitum nulla est proportio*, pero no conjura el peligro de deshacer la íntima unión que el Creador mantiene con el mundo, cuya «sustancia está presente en todos como razón de ser»<sup>28</sup> (*S.Th.*, I, qu. 8 «Sobre la presencia de Dios en las cosas», a. 3, «solución»). Esa unión podría quedar reducida, en virtud del alambique metafórico que representa la *proportionalitas*, a una simple distancia espacial, que impidiera hablar de la inmanencia de Dios en las cosas. El término que permite, sin embargo, expresar esa relación en términos de inmanencia y de absoluta separación desde el punto de vista de la sustancia que cabe encontrar en los dos polos del vínculo es el de *acto*, que toma el discurso sobre la teoría formal de la analogía con el propósito de ajustarlo a los términos de la donación de un contenido impermeable a la fuerza del concepto:

«Cada ser particular posee su *esse* y tiene parte en la perfección de perfecciones por una participación concreta y según el modo individual. De esto se desprende que el principio de unidad del conjunto de los seres concretos e individuales no puede ser más que real. Se sitúa en el punto de convergencia de las líneas de participación: es la fuente real de donde surgen los seres particulares y del

---

<sup>27</sup> Vd. *Com. Sentencias P. Lombardo*, distinción XXXV, qu. 1, a.4: «Hay otra analogía [además de la relación de prioridad], cuando un término imita a otro en cuanto puede, pero no lo iguala perfectamente, y se encuentra esta analogía entre Dios y las criaturas».

<sup>28</sup> J.M. Artola, O.P., recoge de la siguiente manera en su trabajo *Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Institución Aquinas, 1963, la crítica tomista a cualquier forma de panteísmo: «Santo Tomás ha corregido esta apariencia de exterioridad, en las relaciones entre Dios y la criatura, poniendo de relieve el aspecto específico de la causalidad divina. Este aspecto es el expresado por la fórmula “causa essendi”. Mientras las causas extrínsecas creadas se dirigen a explicar el fenómeno del movimiento o de la producción de las cosas a partir de una materia y mediante un proceso generativo, es decir, que explican el “hacerse” de las cosas, la causalidad divina extrínseca explica la realidad total, el ser mismo de las cosas creadas en su condición de seres contingentes pero existentes. Es la totalidad de lo real, y precisamente en cuanto a su condición radical de ser, lo que fundamenta esta causalidad. Con ello la eficacia divina, y con ella la presencia subsiguiente, alcanza la intimidad más profunda de las cosas. Esta intimidad es fruto de la actividad divina, de suerte que el principio constituyente y el fundamento de toda la realidad es Dios, con la particularidad de que su causalidad, en su forma más específica, es única y no se coordina con ninguna causalidad material anterior a su influjo. Esta intimidad de la acción divina, sin embargo, se conjuga con la más perfecta distinción entitativa entre el ser divino y el creado. Dios es «principium omnium et remotum ab omnibus» (*S.Th.*, I, qu.13, a. 8, ad 2)», p. 73.

que, en razón de su misma participación, éstos dependen constante y absolutamente» (L. de Raeykaeker, «La analogía del ser en la perspectiva de una filosofía tomista: la analogía», *Revue internationale de philosophie* 87 (1969), p. 105).

## **VI. Del ser como acto puro al ser como «abstractissima ratio entis»: la «esencia real».**

El pensamiento de Francisco Suárez, miembro de la orden jesuita y profesor de teología y filosofía en Roma, Salamanca, Alcalá de Henares y Coimbra, a caballo entre los siglos XVII y XVIII, se ha incorporado a la historia de la filosofía como el punto de inflexión requerido para la fundación de la *ontología* como una ciencia autónoma. Su obra cumbre, a la que nos aproximaremos muy superficialmente y dedicando especial atención a los puntos de ruptura con el tomismo, son las cincuenta y cuatro *Disputas Metafísicas*, cuya edición *princeps* se remonta al año 1597 y a la ciudad de Alcalá de Henares, obra en la que el pensamiento aristotélico recibe una lectura claramente novedosa con respecto a la tradición de los comentadores y en la que es patente el conocimiento y distancia crítica con que las diversas tesis propuestas por las figuras de la escolástica quedan expuestas y examinadas. La *disputatio* refiere a un modo de proceder en filosofía en que toda decisión que se tome acerca de los textos y las cuestiones que contienen procede de una prueba. El procedimiento común a las *disputas* es el de proponer un problema, valorarlo desde las múltiples perspectivas que se hayan tomado sobre él, concluyendo finalmente cuál parece la tesis más atendible. Es carácter del trabajo filosófico de Suárez tomar partido por los *problemas* más que por la *autoridad* de que puedan gozar los autores de los que éstos proceden o se toman. Un análisis de los términos, incluso un análisis etimológico puede, en un momento dado, evidenciar los errores en que habían incurrido pensadores anteriores. De esta manera, se inaugura un tipo de trabajo inusitado en el mundo medieval tardío, en el que el autor antepone su conciencia de las dificultades presentes en las cuestiones a la dependencia con respecto a las tesis de Tomás de Aquino y sus comentadores y del mismo Aristóteles. Sólo desde una actitud semejante se comprenden pasajes como el siguiente:

«Supuesto ya lo que llevamos dicho acerca del objeto o sujeto de esta ciencia, es necesario exponer ante todo su razón propia y adecuada, y después sus propiedades y causas; tal será la primera parte principal de esta obra. En la segunda, expondremos la división fundamental del ente, e investigaremos y explicaremos de esta suerte en la medida en que sean accesibles a la razón natural, todas las cosas comprendidas bajo el ente y que incluyen su razón en tanto que estas cosas caen dentro de la razón objetiva de esta ciencia y hacen, en su ser, abstracción de la materia. Pero para proceder con mayor concisión y brevedad y tratar todo ello con método adecuado, nos abstendremos de hacer prolijas explicaciones del texto aristotélico, con el fin de contemplar más bien las cosas mismas, acerca de las cuales versa esta sabiduría, con aquel orden de doctrina y modo de exponer más adecuado a ellas. Pues por lo que respecta al texto del Filósofo en estos libros de Metafísica, hay en él algunas partes de escasa utilidad, sea porque se propone, sin dejar resueltas, varias dudas y cuestiones, como acontece en todo el tercer libro, sea porque se para a exponer y refutar las opiniones de los antiguos, como fácilmente puede verse en casi todo el primer libro y en una gran parte de los otros, sea, finalmente, porque repite o resume lo que ya fijó en libros anteriores, como ocurre en el once y en otros. [...] En cambio, en las siguientes disputaciones nos entregaremos al examen de las cosas mismas, y al propio tiempo cuidaremos de declarar con mayor diligencia la mente y el sentido de Aristóteles, y aduciremos cada uno de los testimonios en que suelen apoyarse casi todas las cuestiones» (*DM*, II, proemio) [subrayado nuestro].

O, como el siguiente, perteneciente al *proemio* del *Índice detallado de la «Metafísica» de Aristóteles*, que Suárez antepone al conjunto de las *Disputas*, bajo el lema según el cual nadie puede llegar a ser un teólogo cabal sin contar con conocimientos suficientes acerca de lo que sea la Metafísica:

«Al haber creído siempre que la mayor eficacia para comprender los problemas y profundizar en ellos residía en un método adecuado de investigación y deliberación, que yo no podría ni siquiera seguir o seguirlo con dificultad, en caso de, según la costumbre de los que exponen, tratar las cuestiones ocasionalmente y como por azar, tal y como surgían a propósito del texto del Filósofo, en función de ello he juzgado que sería más útil y eficaz, conservando un orden sistemático, investigar y situar ante los ojos

del lector todas las cosas que pueden ser estudiadas» (*Proemio del Índice detallado de la «Metafísica» de Aristóteles*).

Así, pues, la autonomía de la investigación a realizar adopta el aspecto, como no podía ser de otra manera, de la sustitución del comentario *sensu stricto* de la *Metafísica* de Aristóteles por la extracción de aquello que a lo largo de aquellos libros —a los que empieza a considerarse como un producto no siempre armonioso y con frecuencia forzado a la unión por la argamasa del editor del texto— merece el apelativo de *análisis sistemático y metódico* de la ciencia del ser en cuanto ser. Más importante que el texto del Filósofo es el *método* que permita no desorientarse en el estudio que representa la ciencia del ser en cuanto ser. Este comienzo señala el final de lo que J.-F. Courtine<sup>29</sup> ha calificado de «edificio tradicional de la metafísica como proto-teo-ontología», a saber, el final de la asunción del ser divino, ya sea desde una vertiente creacionista o no, como un modelo ontológico para la sustancia compuesta y física:

«[S]i imagináramos una metafísica que no tratara del ente, pero sí de Dios, ésta entraría ya algo más en la noción de sabiduría, tanto por la excelencia de su objeto —que en realidad no sería menos abstracto que el ente, aunque no en la predicación y universalidad— cuanto por el goce consecuente con tal contemplación, y por la inclusión virtual y la causalidad, gracias a la cual un conocimiento tal de Dios engendraría fácilmente el conocimiento de las otras cosas. Pero este conocimiento de Dios exacto y demostrativo no se puede conseguir por teología natural si no se conocen antes las nociones comunes de ente, de sustancia, de causa y otras semejantes, porque nosotros no conocemos a Dios sino por los efectos y bajo ciertos conceptos comunes, una vez añadidas las negaciones que excluyen toda imperfección. Y por esto es imposible que la metafísica sea sabiduría en este último sentido si no incluye el anterior» (F. Suárez, *DM*, I, v, 15).

Suárez emprende un camino de regreso desde la partición, extendida por la obra tomista, entre esencia y existencia para reconocer, partiendo de Aristóteles y especialmente de la idea de ciencia que éste había defendido a pesar de las dificultades manifiestas, que esta distinción parece deberse más a un prejuicio que a una propiedad de la *cosa en general*. Con ello nos referimos a una de las intuiciones de este pensador que más han contribuido a la fundación de la Metafísica moderna, a saber, que la división entre contenido conceptual y contenido existencial en cada ente bien podría obedecer a una preferencia no suficientemente fundada de lo que las cosas son en acto con respecto a lo que son en potencia. Suárez considera que, más allá de ese modo de entender lo que hay, una representación lo suficientemente *precisa y general* de ente evitaría tales desorientaciones que responden más a la percepción que al razonamiento. Es preciso, pues, abandonar la idea según la cual todo en el mundo se encuentra encaminado hacia su terminación y perfeccionamiento, pues para cada ente nada hay más deseable que coincidir con su definición más apropiada, con independencia de lo que constituya su función o actualidad en cada caso. Con ello, se abre el camino de la precisión o supresión de las diferencias entre lo físico y lo hiperfísico, entre la potencia y el acto, que culmina necesariamente en el concepto formal de ente:

«[E]l concepto formal del ente corresponde un concepto objetivo uno, adecuado e inmediato, que no expresa ni la sustancia, ni el accidente, ni Dios, ni la criatura, sino todas estas cosas unitariamente, a saber, en cuanto son en cierto modo semejantes entre sí y convienen en ser» (*DM*, II, ii 8).

Como sentencia É. Gilson, «el ser es la esencia y la realidad de la esencia es su aptitud a existir»<sup>30</sup>, de suerte que la decisión acerca de la distinción entre esencia y existencia se convierte en unilateral y queda absorbida por uno de los términos: la esencia. Ésta constituye, siguiendo fórmulas aristotélicas, la síntesis de las funciones y operaciones propias de un ente, y no sería nada en absoluto si no hubiese sido creada previamente por Dios; ahora bien, es una «prole de la mente» la que determina lo que sea algo en propiedad. No nos encontramos aún ante una tesis

---

<sup>29</sup> Autor de un ya célebre estudio del pensamiento suareciano, *Suárez et le système de la métaphysique*, París, PUF, 1990.

<sup>30</sup> *Vd. El ser y la esencia*, París, Vrin, 1962, p. 147.



sobre el ser que considere como operación más depurada del intelecto a «la concepción de una mente pura y atenta, tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos»<sup>31</sup>, pero sin duda el camino hacia esta afirmación está siendo roturado a conciencia.

Los conceptos siguientes permitirán describir, desde su aspecto más general, la fundación de la ontología como ciencia estricta que ensayan las *Disputas*:

a) La primera distinción que presenta la segunda *Disputa*, en cuyas manos queda la determinación del objeto apropiado para la ciencia del ser en cuanto ser, es la de *concepto formal* y *concepto objetivo*, de los cuales el primero —el término intrínseco y formal de la concepción mental— constituye un *acto*, no físico, sino intelectual, por medio del cual aprehendemos las notas constituyentes de un ente de la manera más abstracta que quepa pensar. Se presupone que no se da desajuste alguno entre lo que el entendimiento considera *posible* y aquello que el mundo presenta como *real*, pues el pensamiento de una cosa posible actúa como una suerte de *morphé* intelectual, en el estado de máxima *precisión*, que puede contraerse con arreglo a varios grados para aplicarse a lo real fáctico y exponer su correspondencia con éste. Ningún lugar queda aquí, pues, para pensar en el modo en que la materia multiplica, dejando su huella en los distintos entes, habida cuenta de la prelación de *lo pensado* con respecto a *lo sentido* o aprehendido por los sentidos. Es más, esa *relación trascendental* con la *materia* que el tomismo había declarado de alcance universal al menos en el orden de la sustancia compuesta es juzgada desde las *Disputas* como el efecto de un deficiente conocimiento del alcance de lo concebido por el entendimiento. La serie género-especie-individuo (materia) debía sustituirse por un referente intelectual depurado, desprovisto de mezcolanza con la multiplicación operada por la materia, en la que se supone una radical opacidad al concepto. Así, pues, es el concepto objetivo —no la forma inmanente en cierta materia— el que se refiere a la cosa o razón correspondiente a la intención que representa el concepto formal:

«Así, por ejemplo, cuando concebimos al hombre, se llama concepto formal aquel acto que realizamos en la mente para concebir al hombre; pero el hombre conocido y representado por aquel acto se llama concepto objetivo» (*DM*, II, i 1).

Entre una y otra acepción del «concepto» no encontramos ruptura alguna, sino que ambos indican algo uno, en su modalidad intelectual y en su modalidad mundana, sin que en ningún momento aparezca de un lado una nota que carezca de correspondencia en el otro. Por otra parte, los entes singulares son conocidos sin recurrir a la *materia quantitate signata*, contando únicamente con el estado actual de lo pensado, pues en definitiva eso serían Sócrates o Calias frente al contenido intelectual «hombre», a saber, la actualización de un pensamiento, operación que no se cumple en ningún afuera de la mente —somos nosotros quienes comprendemos la concreción existencial de un *eîdos*—, sino que dinamiza y despliega posibilidades que sólo nuestra facultad para pensar alberga. Podría sostenerse que Suárez, tanto como Tomás de Aquino, convierte a la *abstracción* en condición necesaria del conocimiento de los entes, ahora bien, para el primero ese procedimiento mediante el que la forma queda aislada de la materia se radicaliza hasta separar la existencia de la cosa, hecho incomprensible para la metafísica tomista.

b) Suárez es firme defensor de que una mayor atención a la terminología filosófica y un uso correcto de la etimología podrían disolver buena parte de las disputas entre escuelas, pues éstas obedecen más a una diferencia de palabras que de conceptos. El trabajo con el vocabulario es una constante del trabajo de Suárez, que aproxima al Doctor Eximio a la discusión sobre el estatuto de los universales de que se ocupan algunas líneas del pensamiento analítico contemporáneo. Esta atención a la letra conduce a economizar principios, como es el caso del concepto de *ente*, cuya diversidad de significados —tantos como el ser— Suárez reconduce a la unidad de un *concepto*, a saber, el concepto de *esencia real*, para el que toda concreción es

---

<sup>31</sup> Según la célebre definición cartesiana de *intuición*, vd. *Reglas para la dirección del espíritu*, III, Alianza, 1984, p. 75.

efecto de una contracción posible. El ente, entendido de la manera más abstracta, acoge dos significaciones, que no ha de confundirse con una «doble razón de ente», sino, en todo caso, con dos grados de concreción de un mismo término:

«[E]nte, según aquella doble acepción, no significa una doble razón de ente, que divide una cierta razón o concepto común, sino que significa el concepto del ente, más o menos preciso; “ente”, en efecto, tomado según la fuerza del nombre, significa lo que tiene esencia real, prescindiendo de la existencia actual, no ciertamente excluyéndola o negándola, sino tan sólo abstrayéndola precisivamente; pero “ente”, en tanto que participio, significa el ente real mismo o que tiene esencia real con existencia actual, y significa así el ente más contraído» (*DM*, II, iv 9).

Nos referimos a la comprensión de ente como *nombre* y como *participio*, donde la primera acepción subraya que la esencia real puede pensarse con independencia de su ser en acto, mientras que la segunda co-significa tiempo —como el *Sobre la interpretación* de Aristóteles había señalado en el verbo— y toma en consideración el ser actual de aquel contenido conceptual. Esta es una distinción que, como Suárez señala, los discípulos y comentaristas de los textos tomistas rehusaron reconocer, ocasionando dificultades aparentes en la investigación metafísica. Ser como nombre y ser como participio coinciden en su origen común en una misma razón, de suerte que, en lugar de remitir a fuentes de conocimiento heterogéneas —la forma y el ser en Tomás de Aquino—, hay que entenderlos reunidos, como dos grados del mismo continuo intelectual. Así, pues, el método y la intención economizadora de los principios de Suárez reduce a unidad a diferencias que anteriormente habían sido dispuestas en el interior de la esencia y en su exterior existencial. La entera separación entre esencia y existencia se reformula en los términos siguientes: si se toma “ente” en su acepción de nombre o si se toma el mismo término en su acepción de verbo, se siguen consecuencias distintas:

«Consta, además, por el uso común que ente, aun tomado como ente real (y así lo hacemos nosotros ahora), no solamente se atribuye a las cosas existentes, sino también a las naturalezas reales consideradas según sí mismas, que existan o no; como también la metafísica considera el ente y lo divide de este modo en diez predicamentos. Pero en esta significación, «ente» no conserva su fuerza participial, porque el participio cosignifica tiempo, y significa así la ejecución del ser o del existir, y por esto, el vocablo «existente» nunca puede decirse de una cosa que no exista en acto, porque retiene siempre la fuerza participial del verbo existir; luego es necesario que en esta segunda significación se tome ente en su acepción de nombre. Por lo cual, los antedichos autores admiten, en realidad, esta división, aunque la rechacen verbalmente, porque da lo mismo decir que ente significa a veces una cosa existente en acto y otras tan sólo en potencia, que decir que se toma a veces como participio y otras como nombre o como dicen otros participialmente y nominalmente» (*D.M.*, II, iv 3).

Sin intención de invalidar, tras unas líneas tan escasas como las que le dedicamos aquí, la seguridad de la posición de Suárez, podríamos decir que tras este procedimiento de depuración de la terminología —llamemos “ente” tanto a lo que se piensa como a lo que encontramos en la realidad— la diferencia entre quiddidad y ser no queda explicada, sino fundamentalmente encubierta bajo cierto manejo de las palabras. En cualquier caso, desde el *De ente et essentia* hasta las *Disputas metafísicas* hay un significativo recorrido, en cuyo desenlace diferencias que hasta el momento habían colocado al ser en las afueras del *lógos* de la definición —del *lógos* griego, no del *lógos* creador del pasaje evangélico— quedan incorporadas a un *continuum* que lo es del concepto, esto es, de la *esencia real*.

c) El ente entendido como nombre, según el texto de la *DM* II (iv 9) más arriba, «significa lo que tiene esencia real», en la que se hace *abstracción precisa* de la existencia actual, de suerte que ésta no quede excluida, sino que corresponda a una más de las posibilidades que le caben al ente en tanto que tal. Tal y como vimos de la mano del opúsculo tomista dedicado al ente y la esencia, «abstracción» y «precisión» no son términos equivalentes —no es lo mismo *abstraer* de la materia signada de un ente que *suprimir* enteramente su carácter material—, pero Suárez considera que la separación de lo fáctico realizada por una y otra carecen de diferencias

considerables. En efecto, lo material no desempeña en las *DM* la función de hilo conductor para descubrir la existencia fáctica, sino que la «posibilidad» que decide el concepto se vale por sí misma para «producir» su tránsito a lo «real» mediante sucesivas operaciones intelectivas. Pensar de otro modo, exigir que cada paso del entendimiento se vea apoyado por un paso correspondiente en la realidad no significaría pensar *por sí mismo*, a juicio de la ontología que funda Suárez, sino una renuncia a este estilo libre del pensar por mor de las restricciones impuestas por un pretendido *principio del paralelismo*, que impide encontrar en el entendimiento la clave de *lo real*. En definitiva, se trataría de pensar el ser desde un nuevo modelo que retoma la pareja aristotélica de significados del ser, entendido como potencia y acto, para convertir al segundo en un caso particular del primero<sup>32</sup>. *Nadie sabe, pues, lo que puede la potencia del concepto real ni su aptitud para llegar a ser en acto, debido a que nadie ha confiado suficientemente en algo distinto del acto para determinar aquello que sean los entes.*

«[S]i se toma “ente” en cuanto significado por este vocablo, en su acepción de nombre, consiste su razón en ser algo que tiene esencia real, es decir, no ficticia ni química, sino verdadera y apta para poder existir realmente» (*DM*, II, iv 5).

d) Los puntos anteriores tienen como consecuencia un replanteamiento de la distinción entre *esencia* y *existencia* con respecto a lo que de ellas alcanzábamos a ver de la mano del opúsculo tomista. Si la existencia no procede de un principio heterogéneo a toda definición o esencia, habrá que determinar en qué relación quedan estos dos «estados», que ahora se conciben como grados de un mismo continuo. La negativa a considerar a la existencia algo otro de la esencia podría, a primera vista, parecer un claro retorno de Suárez al texto aristotélico, pero, bien mirado, la distancia que se abre entre ambos es llamativa. Aristóteles había establecido que entre la forma y el ser de las sustancias no hay dicotomía alguna, sino que la *morphé* —término común a muchos según su definición— es el principio más adecuado para dar razón de lo que cada uno de los entes lleguen a ser y puedan hacer, consigo mismos y con los otros. La forma aristotélica tenía como propósito exponer el modo en que las cosas se aproximan a su fin propio, realizando las actividades que les pertenecen según su definición. Pero eso no quiere decir que, por sí misma, la forma ponga la realidad de la *función* [*érgon*], sino que más bien lo problemático de las cosas que *ya* hay en la naturaleza conduce a que indagemos cuál es su ser. El proceder suareciano es muy otro<sup>33</sup>, pues, a su entender, la esencia real no da razón de la existencia actual de los entes, siendo ésta algo dado con independencia de nuestra reflexión sobre la realidad, es decir, la esencial real no es el lugar en que la existencia actual de los entes se comprende y comienza a ser un contenido de la reflexión. Al contrario, la existencia actual procede de la esencia real como una de sus concreciones, la más decisiva, de suerte que desplegaría el contenido de realidad que encontramos previamente dispuesto en un concepto:

«Pues no puede ser el que la esencia se convierta en ente actual y quede constituida fuera de sus causas, puesto que esto lo debe formalmente al ser actual de la esencia, según demostramos muchas veces; ni es tampoco el que la entidad de la esencia exista actualmente por sí o en otro, ya que estos modos de ser los posee por la subsistencia o por la inherencia: ¿qué confiere, pues, otra existencia? Se

<sup>32</sup> Vd. É. Gilson, *op. cit.*, p. 147.

<sup>33</sup> Hablar de una integración de la esencia y la existencia en la misma continuidad, en tanto que grados distintos de la misma, implica el rechazo de la concepción de esos términos como «lo abstracto» y «lo concreto»: «Alguno podría tomar de aquí la ocasión de afirmar que la esencia y la existencia se distinguen racionalmente, de tal manera que aquella sería lo abstracto a modo de forma, mientras que ésta sería como lo concreto a modo de efecto formal ejercido. [...] [L]a esencia y la existencia serán lo mismo y sólo se diferenciarán en los nombres, porque, del mismo que del verbo *sum* y *esse* derivaron los latinos *esencia* porque por ella es la cosa, o porque es aquello por lo que algo es, así también del verbo *existo* y *existere* han tomado los filósofos el nombre de *esencia*, por la que la cosa existe. Por la misma razón hay que afirmar, en consecuencia, que el ser de la esencia y el de la existencia, si a ambos se los toma con propiedad por el verdadero ser real, tampoco se diferencian por razón, sino que se diferencian únicamente en la palabra, pues el ser de la esencia y el de la existencia se comparan entre sí igual que se comparan la esencia y la existencia» (*DM*, XXXI, vi 20).

dirá: da el existir, es decir, constituye formalmente la esencia, no en la razón de esencia, sino en la razón de existente. Pero esto es una petición de principio o explicar lo mismo por lo mismo; ya que lo que buscamos es precisamente esto: qué añade el existir sobre el ser actual fuera de sus causas, comunicado por la eficiencia de la causa eficiente, por el cual queda la esencia verdaderamente constituida en la razón del ente actual, ya que damos por supuesto que no se trata de la subsistencia o inherencia; y, de modo semejante, preguntamos qué añade *existente* sobre *ente en acto* fuera de las causas, una vez supuesto que no añade el ser subsistente o inherente. Por consiguiente, dado que no se puede concebir una razón real distinta de las referidas, llegamos a la conclusión de que ente en acto y existente significan la misma realidad y razón formal, y que no puede, por lo mismo, imaginarse un ser de existencia distinto del ser por el que cada realidad se constituye en la actualidad de su esencia» (DM, XXXI, v 11).

Nada hay en la existencia en acto de un ente que no quede recogido integralmente en su esencia real. La única diferencia entre uno y otro término es *de razón (ratione)*. Una extraña dependencia de quienes se han ocupado de la ciencia del ser en cuanto ser con respecto del *acto* parece haber impedido lo que, a ojos de Suárez, constituye la ocasión preciosa para que la ciencia buscada progrese verdaderamente, esta vez sin tolerar ambigüedades con respecto a su objetos —ciencia universal por ser primera o ciencia primera por ser universal— ni a su método —dialéctica o el camino seguro de una ciencia—, pues la *esencia real* y el proceder por *prueba* de los términos adoptados actuarán como la mejor disciplina y prevención del error. Con esto no quiere decirse que la *esencia real* se fundamente a sí misma, al modo de una *causa sui*, sino que le debe su ser a Dios, antes de cuya creación aquella esencia no era absolutamente nada (DM, XXXI, ii 1). Todo lo creado manifiesta una correspondencia sin excepción entre lo que cae del lado de la esencia y la actualidad que expone la existencia, hasta el punto de que nada podrá encontrarse en la segunda que complementa a la primera, a no ser que la concreción y la gradación con arreglo a la existencia se considere una salida de lo pensado rigurosamente por el entendimiento. El ser de la existencia coincide con «el ser en virtud del cual un ente se halla formal e inmediatamente fuera de sus causas» (DM, XXXI, iv 6), el *esse extra causas*, que no introduce ninguna novedad en el «ser en virtud de otro» en el que arraiga cada esencia real. Tanto la esencia real como la existencia cubren el sentido de un ser contingente, carente de fundamento propio y autonomía metafísica. Ahora bien, una vez tomado el aspecto de «lo posible», «lo existente» advendrá por añadidura, de modo que la noción tomista de *actus essendi* se ve sustituida por la noción suareciana de *esencia real*<sup>34</sup>. Con ello, la consideración aristotélica de que el hombre vivo, que habla y se mueve libremente es *algo distinto del* hombre del manual de anatomía recibe un revés del que a duras penas se recuperará. Un giro en la concepción de la *ontología* a cuya fundación asistimos aquí no se producirá seguramente hasta la recuperación de la diferencia real entre esencia y existencia en la *Crítica de la Razón pura* de I. Kant, allí donde, como es bien sabido, se observa que «el ser no es un predicado real» (A 598/B 626), esto es, no se suma a la *quididad* del ente ni su advenimiento depende de complejas espirales conceptuales, sino que se trata más bien de la *posición* de algo *otro* con respecto al concepto.

---

<sup>34</sup> Vd. É. Gilson, *op. cit.*, cap. V, p. 153.